



حاشیه علی المرتضی السید المظفر

۶۱۰۰

۱۷۰

۶ 1
کتابخانه اعیان الدوله
سریف محمد احمد
عمر ۶۰ ساله

1223

| | |
|----------------------------|----------|
| Söleymaniye U. Kütüphanesi | |
| Kisim | H. Hüsnî |
| Yıl | |
| Esas | 1223 |

بانی روضه السیاحی علی

بر طایفه اقباق نه در کار کلرک بن عریضه داولو کید

کتابخانه اعیان الدوله
سریف محمد احمد
عمر ۶۰ ساله

کتابخانه اعیان الدوله
سریف محمد احمد
عمر ۶۰ ساله

نویسنده و نویسنده
کلک جایی خاوا و خاوا کلک

بسم الله الرحمن الرحيم
الحمد لله رب العالمين
والصلاة والسلام على
سيدنا محمد وآله الطيبين
الطاهرين

بسم الله الرحمن الرحيم
الحمد لله رب العالمين
والصلاة والسلام على
سيدنا محمد وآله الطيبين
الطاهرين

منقولاً فيمكن المناظرة بين الذاتين في هذا النقل فلا يلزم من بيان المناظرة بينهما
كون المنقول اليه نفس الذات أو جعل استعارة في بيان المناظرة بين الذاتين
ليس إلا لظاهر المناظرة بين النفي والوهم السابغ له استعارة النفي في مفهوم
الوهم لأنه إذا جعل مية مشتركة بين الذاتين يظهر وجه الشبه بين النفي
والوهم إذا تشبهت بينهما لا يحسن إلا بعد أن يتجلى مية الذات من حيث
الوهم ولما من حيث النفي في بيان التشبيه بين الذاتين ليس إلا لتضمن
ما هو المقصود لا أنه مقصود في نفسه فالوهم ينزل منزلة اللازم وشبه
بالنفي في المنة اللازمة لهما كما صمد في محلهما ويظهر رجوع الضمير إلى
الوهم والكان يتقضى بيان المناظرة بالنسبة إلى الذات كقولك هذه
من المناظرة كافت في استعمال لفظ النفي في مفهوم الوهم نقلاً أو
مجازاً أو سلاً على ما يقتضيهما التوجيه الثاني اعني قوله أو هو وصف وعلا
استدراك في فاضة النفي فاضة معنوية محضة أما على الأول فلفظ وأما
على الثاني فيقتضيه معنى المضى أو الاستمرار منه أو جعله من عداد الاسماء حتى
يكتب التعريف من الاضافة فيصير جعله صفة له تعالى ولكن جعل النفي
بدلاً من لفظ الله تعالى وكذا سائر الصفات التالية له **قوله** أو هو وصف
آه هذا هو الوجه الثاني في استعمال النفي مع الوهم عطف على ما
جاءه الفاعل في قوله فكان فيكون مجموع المعطوفين متصلاً باستعمال النفي
في الوهم على ما نقل عنه من أن النفي منقول إلى الوهم إما بواسطة أو
بغير واسطة ومن أن النفي في استعارة أو لا الوهم ثم نقل عنها إلى الوهم

بسم الله الرحمن الرحيم
الحمد لله رب العالمين
والصلاة والسلام على
سيدنا محمد وآله الطيبين
الطاهرين

بسم الله الرحمن الرحيم
الحمد لله رب العالمين
والصلاة والسلام على
سيدنا محمد وآله الطيبين
الطاهرين

والم

بسم الله الرحمن الرحيم
الحمد لله رب العالمين
والصلاة والسلام على
سيدنا محمد وآله الطيبين
الطاهرين

وحاصل هذا الوجه أن النفي وصف للوهم بأب نعت مواهبة أي وصف
بما هو ذله باعتبار نعت مواهبة أي توصيف له بهذا الاعتبار وذلك
باشتقاق النفي من حيث اعتبار النفي نعتاً لها بأن يستعار النفي
لصدور مواهبة على وجه الكثرة والتجاوز عن الحد ويستثنى من لفظ النفي
حتى يكون وصفاً لذات الوهم بأب التباس إلى حال مواهبة وهذا القدر
من حقيقة العلاقة يجوز أن يستعمل النفي في مفهوم الوهم أيضاً ولكن يقول
قوله أو هو وصف أي إطلاق لا سم نعت المواهبة عليه أما بطريق المجاز
أو بطريق النقل ونعت المواهبة هو النفي لأنه شبه صدره على وجه
الكثرة والتجاوز عن الحد بنفيان الماء بل باعتبار اضافتها إلى الوهم
كما في الوجه الأول واستعارة النفي واشتقاق النفي من فضاء النفي بهذا
الاعتبار نعت المواهبة وهذا الوجهان تفصيل معنى قوله استعارة أو لا
في المواهبة وإيراد لفظه في بدل اللام اشعاراً منه بأن المستعار ليس
المواهبة لأنه يقال استعار كذا لكذا لا في كذا فامراً من لفظه في
محو الظرفية وإن كان المراد منها معنى اللام على أن يكون المستعار له
نفس المواهبة يكون المراد من نعتها اسم المستعار لها فيكون هذا توجيهها
آخر مغاير للتوجيهين السابقين ويمكن أن يكون معنى أو هو وصف له آه
أو هو اسم مطلق عليه نعت المواهبة الذي هو الصدور وعلى وجه الكثرة
والتجاوز عن الحد فإنه شبه ذلك الصدور بمضال الماء فاستعارة
النفي واشتقاق النفي من كسبه نقل إلى الوهم إذا المناظرة بينهما

بسم الله الرحمن الرحيم
الحمد لله رب العالمين
والصلاة والسلام على
سيدنا محمد وآله الطيبين
الطاهرين

بسم الله الرحمن الرحيم
الحمد لله رب العالمين
والصلاة والسلام على
سيدنا محمد وآله الطيبين
الطاهرين

بسم الله الرحمن الرحيم
الحمد لله رب العالمين
والصلاة والسلام على
سيدنا محمد وآله الطيبين
الطاهرين

في باب ما يفتقر الى

ظاهرة فان قلت اللازم من هذا ان يكون النياض مجازا في ذات الوباب
 على ما يقتضيه ظاهر العبارة وايضا المناسبة لما في من ذات الوباب
 وبين ذات الواجب ونوعه لا يفسر مفهوم الوباب فكيف يصح ان يراود
 من النياض مفهوم الوباب بل يقتضيان ارادة الذات من قلت استعمال
 النياض في مفهوم الوباب هو ايضا اطلاقه على ذات الوباب باعتبار
 انه صادق عليه الوباب وان لم يكن اطلاقا عليه خصوصية ذاته والمناسبة
 على هذا التوجيه وان كان من ذات الوباب في الواجب لكنه يعني ذلك العذر
 من المناسبة في استعمال لفظ النياض في مفهوم الوباب الذي يصدق على
 ذات الوباب هذا وكذا ان يحمل قوله او هو وصف له اشارة الى
 المحاذ العقلي يعني ان النسبة التوضيفية بين الله تعالى وبين النياض باعتبار
 في النسبة كحل وصف الموهوب وصف للوباب بنوع تصرف عقلي كما هو
 شأن المجازات العقلية وفي اضافة النياض الى الذوات ايماء الى
 منشأ التوضيف به وجهه التصرف العقلي لذلك المجاز فكانه قال الحمد لله
 النياض من جهة عطايا الله تعالى وعلى هذا يكون قوله او هو وصف عطايا
 على قوله النياض الوباب عطف قصه على قصة بلا حاجة الى التفسير
 وضميره ومواهبه للوباب الذي هو الله تعالى في الواقع فكانه قال
 بسبيل هذا التوضيف من مثوله توصيف الوباب بنعت مواهبه وفي
 التعبير تعالى بالوباب نكتة وهي الاشارة الى ان توصيف الله
 تعالى بالنياض الذي هو حال الموهوب انما هو بجلل حظه كونه تعالى وبابا

هذا الوجه يكون هو العطف بغير رابطة
 والوجه الثاني ان يكون النياض مجازا في ذات الوباب
 على ما يقتضيه ظاهر العبارة وايضا المناسبة لما في من ذات الوباب
 وبين ذات الواجب ونوعه لا يفسر مفهوم الوباب فكيف يصح ان يراود
 من النياض مفهوم الوباب بل يقتضيان ارادة الذات من قلت استعمال
 النياض في مفهوم الوباب هو ايضا اطلاقه على ذات الوباب باعتبار
 انه صادق عليه الوباب وان لم يكن اطلاقا عليه خصوصية ذاته والمناسبة
 على هذا التوجيه وان كان من ذات الوباب في الواجب لكنه يعني ذلك العذر
 من المناسبة في استعمال لفظ النياض في مفهوم الوباب الذي يصدق على
 ذات الوباب هذا وكذا ان يحمل قوله او هو وصف له اشارة الى
 المحاذ العقلي يعني ان النسبة التوضيفية بين الله تعالى وبين النياض باعتبار
 في النسبة كحل وصف الموهوب وصف للوباب بنوع تصرف عقلي كما هو
 شأن المجازات العقلية وفي اضافة النياض الى الذوات ايماء الى
 منشأ التوضيف به وجهه التصرف العقلي لذلك المجاز فكانه قال الحمد لله
 النياض من جهة عطايا الله تعالى وعلى هذا يكون قوله او هو وصف عطايا
 على قوله النياض الوباب عطف قصه على قصة بلا حاجة الى التفسير
 وضميره ومواهبه للوباب الذي هو الله تعالى في الواقع فكانه قال
 بسبيل هذا التوضيف من مثوله توصيف الوباب بنعت مواهبه وفي
 التعبير تعالى بالوباب نكتة وهي الاشارة الى ان توصيف الله
 تعالى بالنياض الذي هو حال الموهوب انما هو بجلل حظه كونه تعالى وبابا

هذا الوجه يكون هو العطف بغير رابطة
 والوجه الثاني ان يكون النياض مجازا في ذات الوباب
 على ما يقتضيه ظاهر العبارة وايضا المناسبة لما في من ذات الوباب
 وبين ذات الواجب ونوعه لا يفسر مفهوم الوباب فكيف يصح ان يراود
 من النياض مفهوم الوباب بل يقتضيان ارادة الذات من قلت استعمال
 النياض في مفهوم الوباب هو ايضا اطلاقه على ذات الوباب باعتبار
 انه صادق عليه الوباب وان لم يكن اطلاقا عليه خصوصية ذاته والمناسبة
 على هذا التوجيه وان كان من ذات الوباب في الواجب لكنه يعني ذلك العذر
 من المناسبة في استعمال لفظ النياض في مفهوم الوباب الذي يصدق على
 ذات الوباب هذا وكذا ان يحمل قوله او هو وصف له اشارة الى
 المحاذ العقلي يعني ان النسبة التوضيفية بين الله تعالى وبين النياض باعتبار
 في النسبة كحل وصف الموهوب وصف للوباب بنوع تصرف عقلي كما هو
 شأن المجازات العقلية وفي اضافة النياض الى الذوات ايماء الى
 منشأ التوضيف به وجهه التصرف العقلي لذلك المجاز فكانه قال الحمد لله
 النياض من جهة عطايا الله تعالى وعلى هذا يكون قوله او هو وصف عطايا
 على قوله النياض الوباب عطف قصه على قصة بلا حاجة الى التفسير
 وضميره ومواهبه للوباب الذي هو الله تعالى في الواقع فكانه قال
 بسبيل هذا التوضيف من مثوله توصيف الوباب بنعت مواهبه وفي
 التعبير تعالى بالوباب نكتة وهي الاشارة الى ان توصيف الله
 تعالى بالنياض الذي هو حال الموهوب انما هو بجلل حظه كونه تعالى وبابا

هذا الوجه يكون هو العطف بغير رابطة
 والوجه الثاني ان يكون النياض مجازا في ذات الوباب
 على ما يقتضيه ظاهر العبارة وايضا المناسبة لما في من ذات الوباب
 وبين ذات الواجب ونوعه لا يفسر مفهوم الوباب فكيف يصح ان يراود
 من النياض مفهوم الوباب بل يقتضيان ارادة الذات من قلت استعمال
 النياض في مفهوم الوباب هو ايضا اطلاقه على ذات الوباب باعتبار
 انه صادق عليه الوباب وان لم يكن اطلاقا عليه خصوصية ذاته والمناسبة
 على هذا التوجيه وان كان من ذات الوباب في الواجب لكنه يعني ذلك العذر
 من المناسبة في استعمال لفظ النياض في مفهوم الوباب الذي يصدق على
 ذات الوباب هذا وكذا ان يحمل قوله او هو وصف له اشارة الى
 المحاذ العقلي يعني ان النسبة التوضيفية بين الله تعالى وبين النياض باعتبار
 في النسبة كحل وصف الموهوب وصف للوباب بنوع تصرف عقلي كما هو
 شأن المجازات العقلية وفي اضافة النياض الى الذوات ايماء الى
 منشأ التوضيف به وجهه التصرف العقلي لذلك المجاز فكانه قال الحمد لله
 النياض من جهة عطايا الله تعالى وعلى هذا يكون قوله او هو وصف عطايا
 على قوله النياض الوباب عطف قصه على قصة بلا حاجة الى التفسير
 وضميره ومواهبه للوباب الذي هو الله تعالى في الواقع فكانه قال
 بسبيل هذا التوضيف من مثوله توصيف الوباب بنعت مواهبه وفي
 التعبير تعالى بالوباب نكتة وهي الاشارة الى ان توصيف الله
 تعالى بالنياض الذي هو حال الموهوب انما هو بجلل حظه كونه تعالى وبابا

دار

وارجاع الضمير الى الله تعالى مع انه خلاف الظاهر غفول عن هذه النكتة ويحتمل
 اما راجع الى النياض مصدر القول اي قول النياض وصف اي توصيف وارجع
 اليه نفسه اي موصفة يكونه نعت مواهبه هذا ما يمكن في توجيه عطف قوله او هو
 على قصة النياض الوباب والظاهر ان مراد الشرح من قوله او هو وصف هو هذا المعنى
 وفي هذا الوجه محل النياض الوباب بالواسطه لانه نقل اوله الى مفهوم الصار
 بالتجاوز والكثرة الذي هو نعت المواهب ثم نقل من الوباب لان نقله بالتجاوز
 اللغوي بل نقله بالتصرف العقلي وقس على هذا الحاشية الاخرى اعني قوله او هو
 اوله في المواهب اه وهذا الوجه هو الظاهر المتبادر من قوله او هو وصف
 وباقي الوجهين في ذكرهما سابقا تكلفتهما ليصح الحاشيتان على المعنى الظاهر
 النقل والاستعارة فان المسادر من السبل هو النقل بالتجاوز اللغوي والمتبادر من
 الحاشية الثانية استعارة النياض من نعت المواهب وليس كذلك بل هو مستعارة
 في نعتها اعني مفهوم الصار على وجه التجاوز والكثرة لكن صرف العبارة عن
 ظاهرها امر سهل والحق ان يبيع واما توجيه هذا العطف بحمل الكلام على توصيف
 الشيء بحال متعلق ليكون النياض متعلقا بغيره من شيء كما في قوله مرت رجل
 حسن علاه وتأييده بما نقل عن من قوله يعني وصف الله تعالى بالنياض باعتبار
 انه صفة مواهبه فيكون وصف الشيء بحال متعلقه ثم تأييده بما نقل عن الشرح
 من ان النياض يستعمل هنا لازما وان اللازم وارجع بين التمرات ليس واجب الرعاية
 فتح كونه متعلقا لنقل عنه من الحاشيتين المذكورتين فيما سبق لا يكاد يصح من جهة
 العربية وان زكجه الاكثر من لان اضافة الصفة الى فعلها لفظية لا لغوية

4

هذا هو الوجه الذي لا يمكن ان يكون له غيره
 فيكون هو الوجه الذي لا يمكن ان يكون له غيره
 فيكون هو الوجه الذي لا يمكن ان يكون له غيره

هذا هو الوجه الذي لا يمكن ان يكون له غيره
 فيكون هو الوجه الذي لا يمكن ان يكون له غيره
 فيكون هو الوجه الذي لا يمكن ان يكون له غيره

وان ارد منها معنى المفعول او الاستمرار فلا يجوز ان يكون مفعولا قطعا ونقل
 عنه كذا ان يكون المراد من الوصف المذكور فيه اطلاق النفاذ على تعالى ان فتح النفل
 واما ما نقل عن شرح رحمة فذلك محل اخر وسواء استعار المياه المنفصلة من المياه
 النفاذ لذرات الوجودات استعارة بالكناية وبجعل النفاذ استعارة بجملة
 مستعارة في معناه المحتسب على ما حقق في موضعه وهذا توجه مع ما ذكره الشرح
 رحمه من التوجيهين وهو الذي يقبله الذوق السليم والطبع السليم **قوله** والنفل اصطلاح
 آه يعني ان النفل اصطلاح الحكماء يطلق على فعل فاعل يقع منه الفعل دائما وتتر
 عليه غايات حميدة من غير ان يكون غرضا للفعل قصد الفعل لا جود والمراد من الدوام
 عدم الانقطاع حينئذ لا حيال لانه هو المتبادر عند الاطلاق فخرج به فعل النفل
 والتأني على القول بكونه غير مطلق بالاعراض وايضا فعلها لا يترتب عليه غايات
 حميدة وايضا المتبادر من التعريف كون ذلك الفعل بالاختيار وبهذا خرج
 ايضا الافعال الطبيعية التي لا تنقطع حينئذ لا حيال **قوله** فعل اي يتجدد
 منه الفعل او يتصف كحكمة الفعل فالدوام اما تجدد او ثبوت ولم يرد انه يسل
 ذلك الفعل دائما لان الدوام بالمعنى الى الفعل الواحد لا يتصور لانه اما
 يصح ذلك اذا حل الدوام على التجدد او واما اذا حل على الثبوت فالدوام
 بالمعنى الى الفعل الواحد ثابت بضرورة ما تقر في الحكمة من بقاء التأثير
 بقاء الاثر من غير لزوم تحصيل كمال لان هذا المعنى يحتاج الى تدقيق حكيم لا يأتينا
 مقام التعريف وايضا لا يصدق النفل على الافعال التي ليس لها دوام ثبوت
 اللهم الا ان يقال المراد من دوام مفعولية الشيء دوام مفعولته نوعه وان كان يتجدد

هذا هو الوجه الذي لا يمكن ان يكون له غيره
 فيكون هو الوجه الذي لا يمكن ان يكون له غيره
 فيكون هو الوجه الذي لا يمكن ان يكون له غيره

هذا هو الوجه الذي لا يمكن ان يكون له غيره
 فيكون هو الوجه الذي لا يمكن ان يكون له غيره
 فيكون هو الوجه الذي لا يمكن ان يكون له غيره

هذا هو الوجه الذي لا يمكن ان يكون له غيره
 فيكون هو الوجه الذي لا يمكن ان يكون له غيره
 فيكون هو الوجه الذي لا يمكن ان يكون له غيره

هذا هو الوجه الذي لا يمكن ان يكون له غيره
 فيكون هو الوجه الذي لا يمكن ان يكون له غيره
 فيكون هو الوجه الذي لا يمكن ان يكون له غيره

هذا هو الوجه الذي لا يمكن ان يكون له غيره
 فيكون هو الوجه الذي لا يمكن ان يكون له غيره
 فيكون هو الوجه الذي لا يمكن ان يكون له غيره

هذا هو الوجه الذي لا يمكن ان يكون له غيره
 فيكون هو الوجه الذي لا يمكن ان يكون له غيره
 فيكون هو الوجه الذي لا يمكن ان يكون له غيره

منه لكن يلزم منه ان لا يطلق النفل على فعل ليس له دوام ثبوت بحسب شفه ولا بحسب
 نوعه بتجده الا مثال منه مع ان الظاهر ان يطلق النفل على كل فعل للفعل الذي يفعل
 دائما سواء له دوام ثبوت بحسب شفه ونوعه لولا هذا ولا ذاك فاللفظ
 على ما هو المتبادر ان يتركز على فعل منزلة اللازم مراد منه معنى يتجدد منه الفعل
 او نصف كحكمة وفعل على وجهه في هذا المقام حاشية وهي ان يطلق النفل
 اصطلاحا على اتصال ذلك الفعل ودوامه فالنفل هنا على قياس ما يطلق
 على ذلك الفعل نفسه فومعنى النسبة **قوله** ذلك الفعل اي الفعل المذكور وهذا دليل
 قاطع على ان المراد من الفعل هنا هو الاثر لا المعنى المصدرى كما لا يخفى على المتأمل
 والمراد من اتصال الفعل ودوامه ترادف الاثر بحيث يكون نوع الاثر متصلا
 دائما في ضمنها يرشدك اليه **قوله** فانما على الدوام فائضة **قوله** لا يوصف
 ولا غرض ان قلت من عليه العوض يستلزم من عليه الغرض وبالعكس ذلك عوض
 بفعل لاجل فهو غرض وكل غرض عوض بناء على ما تقرر من مدبرهم من ان الغرض يجب
 ان يكون وجوده اصل للفعل من بعده والا لم يصلح ان يكون غرضا فيلزم ان
 يكون الفاعل للغرض مستحيضا البته ولما انفوا الغرض من افعال الله تعالى
 قلت فائدة ايجع التاكيد والتخصيص على ما اعتبره في مفهوم النفل وايضا
 المتبادر من العوض في العرف هو الشيء الذي يجاوز من الموهوب له الى الوهاب فيكون
 اخفى من الغرض على المتبادر من العرف ففيه لا يستلزم من الغرض **قوله** ومن قولهم
 اي ومن المعنى الاصطلاحي لان هذا القول لا ريب في الاصطلاح وهم الحكماء
 وايضا هذا الكلام شائع في بيان ما اخذ الاشتقاق ولا يمكن رجوع الضمير الى المعنى

هذا هو الوجه الذي لا يمكن ان يكون له غيره
 فيكون هو الوجه الذي لا يمكن ان يكون له غيره
 فيكون هو الوجه الذي لا يمكن ان يكون له غيره

هذا هو الوجه الذي لا يمكن ان يكون له غيره
 فيكون هو الوجه الذي لا يمكن ان يكون له غيره
 فيكون هو الوجه الذي لا يمكن ان يكون له غيره

الغوى لان قوله واما بمعنى ذو النقص لا يصح **و** ايضا ما نقل عنه من قوله ان النقص
 آه بيان لهذا القول على المعنى الاصطلاحي وكشف لما ابيهم في قوله فعل فاعيل آه
 فتبين رجوع الضمير الى المعنى الاصطلاحي قطعا والمراد مما هو قوله او هو وصف آه
 وقوله بمعنى النسبة يريد بان النقص لا يطلق على نفس ذلك الفعل يكون من كونه المشتق
 منها يكون بمعنى النسبة اما على صيغة فاعيل كالمثل ونابل او على صيغة فعال الآتي
 الصيغة اعترضا من مذهب المزاولة ولهذا حقت تأخيرها وانما كما كان العوج
 واحمال وانما راجد الصيغة في المشتق من النقص رعاية للنسبة المزاولة
 بمعنى الدوام لكن معنى هذا شي وسوان ترتب التفصيل المذكور في الكتاب بقوله
 اما على قياس آه على التردد المذكور في آية كاشية الذي لا اشعار له في نظم
 الكتاب قطعا بل ظاهرة قطعي في اطلاق النقص على نفس الفعل فقط مما لا وجه
 لصحة التمسك الا ان تعال هذا بناء على احتمال ان يراد من التوقف ايصال
 الفعل محل قوله فعل فاعيل على التام كمن ترى قوله واراد بالعطايا
 السبالة فيها اشار الى ان اضافة الذوارف من أصل اضافة الصفة
 الى موصوفها قوله فانها على الدوام آه تعليل للماراة المذكورة على وجه
 يشير الى صحة ارادة المعنى الاصطلاحي من النقص **بمعنى** والقول بان الموجودات
 وما يتبعها فائضة من ذلك بجانب قول محقق بناء على ما حقق في الحكم المتنا
 من ان المؤثر في الوجود ليس الا الله جل برهانه والمبادي المذكورة في سلسلة
 صدور الكمالات انما هي وسائط في فعل عليته كالقول او معدة او احوال
 او كمالها كالمادة ولو احتملها وصورها وهو المطابق لقواعدهم لانها مؤثرة

هذا هو المعنى الاصطلاحي
 وهو الذي لا يخلو عن
 النقص في ذاته
 بل في عينه
 وهو الذي لا يخلو عن
 النقص في ذاته
 بل في عينه
 وهو الذي لا يخلو عن
 النقص في ذاته
 بل في عينه

هذا هو المعنى الاصطلاحي
 وهو الذي لا يخلو عن
 النقص في ذاته
 بل في عينه
 وهو الذي لا يخلو عن
 النقص في ذاته
 بل في عينه

هذا هو المعنى الاصطلاحي
 وهو الذي لا يخلو عن
 النقص في ذاته
 بل في عينه
 وهو الذي لا يخلو عن
 النقص في ذاته
 بل في عينه

حيث كما هو المتبادر من كلامهم فلهذا كثر اشتراكهم بين طائفة لا وقوف لهم
 بمغزى كلامهم واما محقق ان افعال تعالى منزّهة عن العلل الغائية والاعراض
 فتستضيء من مذهب ولا على ان المظنك شأنا فاقوله **واما** النفوس اعلم
 ان المبدأ الاول موجب للعالم على اصل الحكيم بمنقضي علمه وارادة النظام
 الاحسن لكل مرتبة من كل وعلمه وارادة عين ذاته وبسبب بين الصنم
 اللتين كل منهما عين في آية تعالى ارتباط ذاتي بين ذات الواجب والعالم بحيث
 لا يجوز الانشكاك له عنه كما لا ارتباط الطبع بين الاشياء الطبيعية بخالية عن العلم
 والارادة التي لا يتصور فيها الغرض لكن لما كان ذلك الارتباط عن العلم والاتقان
 الذي يسهل الارادة ورب على الافعال غايات حسنة من غير ان يكون باعثة
 لها فالحق سبحانه وتعالى تام في فاعليته للافعال المنتهية من غير حاجة الى خارج
 قطعا فضلا عن كونه علة باعثة بل الباعث لنفسه هو علمه التام الذي ليس غايات
 وهو المسمى عندهم بالعبادة الازلية فلهذا كثر قوله ان المبدأ لما كان فاعلا بذاته
 تاما في فاعليته لم يكن فاعلية الامر ذاته والعلة الغائية من التي منها فاعلية
 الفاعل فهو اذ قد كمن في الفاعلية كونه غايات بالضرورة كما انه مبدأ فاعل
 من الاشياء كذلك لاجل الاشياء بذاته فاعلة الالحباب واما على عدة
 الاختيار فالارتباط المذكور يكون بين ذات الاختيار والناشي عن العلم
 ايضا الذي يرجح وجود الاشياء في اوقاته المعينة لذاته وبين ذات الافعال
 المنتهية المشتملة على غايات حسنة لذاته لاجل تلك الغايات بناء على ما
 عند الاشعة من ان الارادة صفة من شأنها الترجيح من عراضها الى

فلك الافعال مرتبط بالاختيار

هذا هو المعنى الاصطلاحي
 وهو الذي لا يخلو عن
 النقص في ذاته
 بل في عينه
 وهو الذي لا يخلو عن
 النقص في ذاته
 بل في عينه

Handwritten text in Arabic script, likely a signature or a note, located at the bottom right of the page.

فان تم ثم ثم المشهور انه لا فرق بين العلة الغائية والغرض بحسب الذات
بل الفرق انما هو بحسب الاعتبار فان لا حيلة الفعل اذا اقتته الى الفاعل كونه
مقصودا لذلك الفاعل من ذلك الفعل ليسي غرضا واذا اقتته الى الفعل حيث
ان وجوده الذي هي علة له ليسي علة ومر حيث ان ذلك الفعل مما يتصور فيه
عليه سوار ترتب في الواقع او لا يوصف بالغائية واما المستفاد من كلامهم في
الغائية الى ان يمكن ان يحدث بالفعل دية فخره والى ما ليس كذلك ولهذا زعموا
ان المبدأ الاول غاية لجميع الاشياء كما هو سبيله وقال في شرح الاشارات الغرض
هو غاية فعل فاعل يوصف بالاختيار فهو اخص من الغاية اراد بالغاية في المصطلح
الغائية لا الغاية التي بمعنى المصلحة المترتبة على الفعل لان الغرض لا يجب ترتبه على الفعل
فلا يكون اخص مطلعا من الغاية بمعنى المصلحة المترتبة ولما كان يمكن ان يختار في هذا المصطلح
الفعل والنقل والاوّل لزوم العبث في افعاله تعالى لولا الغرض وان في هذا الاية
والاحاديث المشعرة بالتعلل اشارة الى جوابها بقوله وان كانت مشتملة على علم
ومصالح آه وتقرره ان العبث ما هو خال عن الفائدة في الواقع او عن العلم بها
وافعال الله تعالى لها فوائد كثيرة راجعة الى العباد والله تعالى عالم بتلك الفوائد
وترتبها عليها من غير ان تكون معللة بها اي واقعة لاجلها ومنسطرة اياها اياتا وهي
المستامة بالحكم والغايات المقصودة بما ذكر في الاحاديث والاشارة **قوله** ويسمي
غايات آه اعلم ان الامور المترتبة على الفعل ليسي غاية ونهاية باعتبار انها على طرف
الفعل وفائدة اذا كانت نافعة للفاعل وغيره وحكمة ومصلحة اذا كانت مشتملة
على نوع اتعاب وصلاح وهذه كلها يعم الاختيارية وغيره لكن الاخرى لا تتناول

الحمد لله

۱۰۰



مجلس اول

من غير الاختيارية الا لما كان الايجاب فيه ناشيا عن علم اتقاني كما قال الله تعالى
على اصل الحكيم دون الافعال الطبيعية والاجبارية وهذه المذكورات قد وافقت
العلّة الغائية والغرض وقد يتجاف عنها في بعضها وبين العلّة الغائية والغرض عموم وجوب
وقد يستعمل الغائية بمعنى العلّة الغائية وقد يكون بمعنى العادة وقد يستعمل الغرض
بمعنى الباعث سواء تصور ترتيبه او لا بان يكون حامل الفعل فقط مقدم الوجود
عليه **وهو** اما فاض علينا من المبدأ الفاض في محسوس قاتل مباحث الفاض بعد التفكير
في ازمته طوال **واورد** عراض فاحكم بينا وبين الحق بما انت قاض **وله** ثم انه
للاشارة الى براءة الاستدلال آية براءة الاستدلال من كون سبيل الكلام من شتمه
ناظرا الى ما سبق له ومثيرة اليه خصوصا والاثبات به كذلك وذلك للاشارة
قد يكون على وجه التصريح كما اذا اورد في اول الكلام عبارات تدل على خصوص المقصود
بصرحه وقد يكون على وجه الاشارة كما اذا اورد عبارات دالة على خصوص
المقصود لا بصرحه بل بالامارة كالعبارة الدالة على نوع المقصود او جنسه فان
فيها اشارة الى خصوص المقصود وهي البراعة لكن تلك الاشارة ليست مقصودة
بها في الكلام بل هي بطريق الاشارة ايضا لنوع خفايتها **ولا** فاد في تعلق
الاشارة بالاشارة ثم لانها ان ما نحن فيه من التيسل ان في اول دلالته
صريح العبارة على خصوص المنطق بل العبارة دالة بصرحها على العلوم كميته
ومنهم منها المنطق اما لانه نوع منها اولانه متعلق بها من حيث الالته فللأشارة
الى هذه النكتة قال رحمه الله للاشارة الى براءة الاستدلال بغير ان ينسب
التي من الاشارة الى المقصود حاصل بما ذكر لكن بطريق الاشارة دون التصريح

[illegible]

كتاب في بيان احوال الخلق في الدنيا والآخرة
 من تأليف الشيخ الفاضل
 محمد باقر المجلسي
 في شهر ربيع الثاني سنة 1205
 في مدينة قم

صحة في الزيد
في كبر السن
موصولا
المفتاح

البركة التنوير دار السهل
الاصوات الصبح عند
الورد اول صوت
وكمو صبا على غنم
النفوس والنور
في اول النجم

فایک اذاد کرت
 و مفتی تہمت الاولاد
 مستلاما بشر یا تہمت

و تحقيق معنى البراءة
استغنى عن ذلك
من ان التصودق
العلوم المحيطة
باقا هما نظرا
المشروع وان كان الشرع
وقد تم المنطق
وفساد لا
معيوس عنه

اصحاح في الصلاة على النبي وآله
فان النبي وآله هم على
مقامي المصطفى والامام
من غير خلاف

ولكن ان تقول انما قال للاشارة آية بآية على ان البراءة ليست مقصودة أصلاً بل هي مقصودة بالتبع اذ المقصود الاصل هو التمجيد والاشارة قد تطلق على المقصد بالتبع وان كان المقصود بالتبع مصرحاً في الكلام ايضاً وتجزان يكون لفظ الاشارة متحتم اشارته الى اللفظ للاشارة معبراً عن مفهوم براءة الاستحلال او هي مسالة في التعبير واصل الكلام ان يقول للبراءة التي هي الاشارة ذلك ان تقدير المقصود اي اشارة الى قصد براءة الاستحلال ولا يشبهة ان المقصد غير مصرح به وان كان البراءة مصرحة فيكون الاشارة الى المقصد تحت التخصيص بعد التعميم **قول** بل تلك العوارض آية اي من فاضتها اذ الالهام افاضه وليس من العوارض المقصود فان قلت في الصحيح اذ حمل النفاذ على معنى الالهام لا على المعنى اللازم قلت الدلالة لا التزاييد كافية في ذلك واعلم ان في ذلك التخصيص مع اشارة الى البراءة رعاية لمحسن التخصيص بعد التعميم **قول** واداب آية فسر الالهام بهذا الوجه آخر اذ اعلم المعنى المشهور وهو ان اللفظ في الروع بلا استفاضة على ما هو متقول عنه من انه لم ير بالالهام ههنا القائل المعنى في الروع بلا استفاضة كما هو المشهور انتهى وانما لم يعتبر بالمعنى المشهور لعدم مناسبتها للمقام عدم ظهور الاشارة الى البراءة في اذ المنطق هو قوانين طرق الاكتساب ولا يتناسب العلوم كاحص بدون الاستفاضة ولذلك حمل المعارف على العلوم بالمعنى الاعم لا على احد معانها المصطلح مع انه لاجبة لبعض التخصيص **قول** اي الثانية فسر العلوم بحقيقة بالثابتة لان الحقبة بمعنى الثابتة من حق الامر اي ثبت فزيدية التاء للمالقة كالتجسية واحارها الشريف به على لفظ الحقيقة لانها اشهر في

۱۰۰
 ۱۰۱
 ۱۰۲
 ۱۰۳
 ۱۰۴
 ۱۰۵
 ۱۰۶
 ۱۰۷
 ۱۰۸
 ۱۰۹
 ۱۱۰
 ۱۱۱
 ۱۱۲
 ۱۱۳
 ۱۱۴
 ۱۱۵
 ۱۱۶
 ۱۱۷
 ۱۱۸
 ۱۱۹
 ۱۲۰
 ۱۲۱
 ۱۲۲
 ۱۲۳
 ۱۲۴
 ۱۲۵
 ۱۲۶
 ۱۲۷
 ۱۲۸
 ۱۲۹
 ۱۳۰
 ۱۳۱
 ۱۳۲
 ۱۳۳
 ۱۳۴
 ۱۳۵
 ۱۳۶
 ۱۳۷
 ۱۳۸
 ۱۳۹
 ۱۴۰
 ۱۴۱
 ۱۴۲
 ۱۴۳
 ۱۴۴
 ۱۴۵
 ۱۴۶
 ۱۴۷
 ۱۴۸
 ۱۴۹
 ۱۵۰
 ۱۵۱
 ۱۵۲
 ۱۵۳
 ۱۵۴
 ۱۵۵
 ۱۵۶
 ۱۵۷
 ۱۵۸
 ۱۵۹
 ۱۶۰
 ۱۶۱
 ۱۶۲
 ۱۶۳
 ۱۶۴
 ۱۶۵
 ۱۶۶
 ۱۶۷
 ۱۶۸
 ۱۶۹
 ۱۷۰
 ۱۷۱
 ۱۷۲
 ۱۷۳
 ۱۷۴
 ۱۷۵
 ۱۷۶
 ۱۷۷
 ۱۷۸
 ۱۷۹
 ۱۸۰
 ۱۸۱
 ۱۸۲
 ۱۸۳
 ۱۸۴
 ۱۸۵
 ۱۸۶
 ۱۸۷
 ۱۸۸
 ۱۸۹
 ۱۹۰
 ۱۹۱
 ۱۹۲
 ۱۹۳
 ۱۹۴
 ۱۹۵
 ۱۹۶
 ۱۹۷
 ۱۹۸
 ۱۹۹
 ۲۰۰

در بحور ان کبریا علی الشیبه
 من حشمت الامر اکبر
 ابنته لایق بکون
 بدو ان شاء الله
 ربح علی صانع
 و در ان کبریا
 و در ان کبریا
 و در ان کبریا

فانما بالحق هو صريح
الشرع في شئ
المقتضى
عنه

۱۰
 ۱۱
 ۱۲
 ۱۳
 ۱۴
 ۱۵
 ۱۶
 ۱۷
 ۱۸
 ۱۹
 ۲۰
 ۲۱
 ۲۲
 ۲۳
 ۲۴
 ۲۵
 ۲۶
 ۲۷
 ۲۸
 ۲۹
 ۳۰
 ۳۱
 ۳۲
 ۳۳
 ۳۴
 ۳۵
 ۳۶
 ۳۷
 ۳۸
 ۳۹
 ۴۰
 ۴۱
 ۴۲
 ۴۳
 ۴۴
 ۴۵
 ۴۶
 ۴۷
 ۴۸
 ۴۹
 ۵۰
 ۵۱
 ۵۲
 ۵۳
 ۵۴
 ۵۵
 ۵۶
 ۵۷
 ۵۸
 ۵۹
 ۶۰
 ۶۱
 ۶۲
 ۶۳
 ۶۴
 ۶۵
 ۶۶
 ۶۷
 ۶۸
 ۶۹
 ۷۰
 ۷۱
 ۷۲
 ۷۳
 ۷۴
 ۷۵
 ۷۶
 ۷۷
 ۷۸
 ۷۹
 ۸۰
 ۸۱
 ۸۲
 ۸۳
 ۸۴
 ۸۵
 ۸۶
 ۸۷
 ۸۸
 ۸۹
 ۹۰
 ۹۱
 ۹۲
 ۹۳
 ۹۴
 ۹۵
 ۹۶
 ۹۷
 ۹۸
 ۹۹
 ۱۰۰

7

بينهم والعلوم الثابتة هي التي لا تقبل بتبدل الملل والاديان ولا تختلف باختلاف الالسنه والبيان **قول** المطابقة للشيء في انفسها المراد من الاشياء الماهيات التي تتعلق بها العلم تصوراتها او تصديقا باحوالها ومطابقة العلوم لها اما في العلوم التصورية فكون تلك العلوم التصورية صورها محاذية متحدة بها بالماهية واما في العلوم الصدقية فكونها صورة محاذية لما عليها تلك الاشياء وقيد في انفسها لا فواجح الحدود الاصطلاحية والصدقات المتعلقة بما عليه الاشياء باعتبار معتبر وجعل جاعل فان المطابقة للشيء فيها ليست مطابقة لها في انفسها بل بحسب اعداد المعبر وتوصيف العلوم كحقيقة تلك المطابقة اما بناء على فهمها من تارة المبالغة او بناء على الواقع لان العلوم الغير المتغيرة لا تكون الا كذلك **وقول** في انفسها صفة للشيء احوال عنها وكما ذكرنا من قبل متعلقا بالمطابقة ومآل المعنى واحد في الكل **قول** فافضة من تلك الحضرة اي على الوجه الذي حققناه فلا ينافيه قولهم ان فيض العلوم على مرآة الثانية من جوهر عقلي هو غزاة لها **وقول** اما بالاستفاضة اي من كتاب وغيره من الاسباب اشارة الى ان النظر او غيره معه للنسب لفيض العلوم المستفاضة من المبدأ الاعلى موجبة لها فلا يتوهم ان الافاضة انما تتصور في الضرورية الى الاستفاضة فيها واما العلوم الحاصلة بالاستفاضة فانما تصير حاصلة باسبابها **قول** وعقبه آه بيان لكثرة العطف في دنيته واهب آه وكان يحل عطفها على سبعة اوجه عطفها وحدها على الثانية وعطفها عليها مع الاربعة اما على سبيل الاجماع او الانفراد وعطف مجموع الاخيرتين

قال لا استغاضه عبادي عن طلب ما شره اسبا

فلا حاجة الى ان يقال لا خلاف في النقص
عالم النقص باعتبار ما يميزه عن العلوم النقصية
بل ان هذا النقص صورة لما حصل من عيب فانية
قد يحصل له صورة وكلما قل كونه
صورة فيكون

العلم والصور مطابقة لما هي صورته في العلم
خطا في الحكم اذا زلزلنا فخصم

ای باب اعتبار استناد و اعتبار اللفظ
منع علی عنه

وكل العالم على الصلح
استأذنه الملك الناصر
من زبده النظم
تحت اسم الملك الناصر
على ان لا يرد
مستحقا له

وكل ما انما يعود فيها من
الزمن الى آه سنه

فالحسابات والكميات وغيرها
حتى تحصل لفظاً أو كتاباً أو حساباً
أو نوع العقل خارجاً عن العلم
اصطلاحاً

القرينة في الترتيب
في النظم والقرينة في الترتيب
البيت من عنده

على مجموع الاوليين كما في قوله تعالى هو الاول والاخر والظاهر والباطن و
عطفها وحدها على الاول وعطف الاخيرتين على الاول اما على سبيل اجتماع
او الانفاد ويقول فيهما ان القرينتين آتاه اندفع الثالث الاول بقوله
مع ان الثالث آتاه اندفع باقى الاحتمالات كما مثل عنه من انه اندفع ما ذكره
اولا العطف على الثانية وما ذكره ثانيا العطف على مجموع الاوليين انتهى
وهذا اشارة الى ما ذكرناه الا انه ذكر المنفع بالاول على وجه الاحتمال
وذكر واحد اتم اندفع بالثاني لكونه اظهر الاحتمالات في العطف وترك
الباقى لكونه معلوما بالمقايضة واما كون التاكيد والمقرر مانع من العطف
فمبين في فقه قلنا ان الرابعة تقرر الثالث ايضا لان رفع الدرجات
لا يكون بدون مسبب كجودة فلا يصح العطف بينهما ايضا قلنا ان موهبة
اجودة من السبل البعيدة لرفع الدرجات فلا يكون التبرير بينهما كالسبب بينهما
وبين الالهام كما لا يخفى على ذي فطنة وهذا القدر من المقرر لا يكمل الفصل
بل لا يجوز كما يعرفه ارباب الذوق وايضا تقرر الثانية من المقصود
لا غير لاننا المعنى بآياتها من القرآن كما دل عليه المحقق بقوله صلى الله عليه
بالذكر من العوارف لبراعة الاستدلال ثم عقبه بالاخيرتين لانها تقرر
ويؤكد انه والنصل باعتبار التبرير ليس امرا ضروريا في كل مادة وانما يحسن
رعايته في الكلام بحسب الحاجة اليه فيما هو المقصود بالاصالة للتكلم فلا يعتبر
التبرير بين المقررات لانها ليست مقصودة في الكلام بالاصالة ثم المراد
من المقرر والتاكيد من الشيئين هو ان يكون احدهما بحيث يكون له فضل

هذا هو المقصود من قوله تعالى هو الاول والاخر والظاهر والباطن

هذا هو المقصود من قوله تعالى هو الاول والاخر والظاهر والباطن

هذا هو المقصود من قوله تعالى هو الاول والاخر والظاهر والباطن

في وجود الآخر بملازمة ظاهرة بينهما اما من الطرفين او من طرف واحد لا الدلالة
عليه ولا الاحاطة بوجود المقرر فلا مردان وجوبه كجودة لاندل على الالهام
ولا وجبه فان قلت التعرض لتقرير الثالث كاف في المقصود في وجه التعرض
لتقرير الرابعة قلت وجبه اما تأييد تقرير الثالث بتقرير ما عطف عليه
يرشدك اليه قوله عطفته او هو اشارة الى دفع عطف مجموع الاخيرتين على الثانية
وفضا ظاهرا اذ تقرير الثالث فقط وان كافيا في ذلك الا انه تعرض لزيادة
الابيضاح ولك ان تقول المقرر موجب للفصل حاصل بمجموع القرينتين فاذا
تعرض لهما فكانه قال لمجموع اثنتين القرينتين مخرج هو مجموع آه ويحصل
المطابق ايضا لان يقضي فصل المجموع من فصل اجزاء حين هو في بالضرورة
فان وصل اجزاء خال كونه جزءا يمنع فصل الكل قطعاً لان فصل ائمة يحسن فصل
جميع اجزائه الا ان المتب در عبارة الشريف بيان موثر لكل واحد من القرينتين
على الاتواء حيث بين عدة السور في كل منها على حدة واما تعرض للعطف بقوله
عطفها احداهما على الاخرى فينبى عن عبارة الاجتماع تامل واما تقديم القرينة
الثانية على الثالثة مع ان الثانية سوقت على الثالثة فاما الضرورة رعاية
السمع او رعاية ذكر الثانية على التخصيص عند ذكر العلم التي ذكره هذا
ان عدة ترك العطف الشاع في امثال هذا المقام سواء وجد بينهما المقرر او لا
الاشارة الى استقلال كل من القرينتين وكفايتهما في التخصيص المقصود في المقام والاباء
الان اعادة ذكر الصفات الكالية بعد ذكر ما هو واثبت فيها فكانه ذكر التخصيص بعد
استيفاء حقه مرة يرشدك الى ما ذكرناه ترك السبع الاول في القرينتين الاخيرتين

هذا هو المقصود من قوله تعالى هو الاول والاخر والظاهر والباطن

هذا هو المقصود من قوله تعالى هو الاول والاخر والظاهر والباطن

هذا هو المقصود من قوله تعالى هو الاول والاخر والظاهر والباطن

هذا هو المقصود من قوله تعالى هو الاول والاخر والظاهر والباطن

قوله ذلك الالهام الصحيح اسقاطه والاكتفاء بصيغة متوقفة لان ضمير عمدة راجع
الى الالهام فلا وجه للاظهار لانك اذا قلت جاءني زيد فضرته بعضا
ريد انظر كمث كون الكلام سمجاً قبيحاً فاقم **قوله** يناسب الاول في مطلق
العموم اي عموم متعلقها وكذا المراد من خصوص خصوص المتعلق وانما قيد العموم
بالمطلق لما اشار اليه من عدم تعلقه في العموم ان قلت مجرد التنا
في امر لا يتنصت تأكيداً مرجحاً للفصل بل ربما يصح الوصل وكسنة على ما بين في موضع
وايضاً لا يلزم من تحدد التناسب التفصيل ولا يصح تفريعه عليه قلت كل واحد
من الاولين سيقف لغرض مخصوص فالاولى للدلالة على عموم فضيلة الثانية للدلالة
على ان حصل العلم بوصف لا يوجد في غيرهم فالخير بان يؤكد انها بهذا
الغرض تأكيداً موجباً للفصل ولما لم يذكر المتعلق في الاولين وذكر في الاخير
فصلنا هما نوع تفصيل ذلك ان بول لما كان المراد من ذوات العوارف
هي الوجودات الخاصة وما يتبعها من الكمالات الفاضلة على مطلق الموجودات
دخل فيها حيوة جميع العالمين على وجه الاجمال فلما ذكر موصية حيوة العالمين على العموم
ذكر انفسها اكدت الرتبة الاولى في ذلك المقدر من العموم وفصلتها بعض
التفصيل على وجه العموم قلنا اقل نوع تأكيد وتفصيل كذا في دفع درجات
فانه وان اكد الاول وفصلها ايضا باعتبار بعض العوارف اذ الرفع كالجوهرية
الكمالات التابعة للوجودات لكن ذلك التفصيل ليس بحسب العموم تأكيداً الاولى
وتفصلها بحسب العموم هو المقصود لان تعميم الاولى مقصود فموجب تفصيلها وبنا
ان يعتبر نوع عموم ولا شك ان ذلك التأكيد والتفصيل مترادفان مترادفان

التي هي بحسب العموم

فلذا رتبها على المناسبة في العموم لا على الدخول مطلقاً وكذا الالهام المعرف
مخصوص بالعلماء وسبب رفع درجاتهم على الخصوص فهو شتمل على رفع درجاتهم
على الخصوص شتملاً اجالياً فلما ذكر رفع الدرجات على وجه تخصيص العلماء
اكد الرتبة الثانية وفصلها بوجه باعتبار خصوص المقصود في المقام فلذا
رتبها على المناسبة في خصوص وليس مراده ان مجرد التناسب في الخصوص
يوجب التأكيد وتفصيل الموجب للفصل **ب** حيث عمت الملائكة والشهيد
اي الناس اجماع لانها تعلل في الارض والتعلل هو الشئ النفيس المصنوع العالم
اسم لذي العلم من الملائكة والشهيد كذا في الكشاف وقيل كل ما علم به الخلق
من الاجناس فخصص الملائكة والشهيد مع ان التعميم يناسب غرضه اما
لاختياره النعم الاول او لان هذا القدر ثابت على كل قول وكاف في
المطلوب الذي هو المناسبة في مطلق العموم او لانه حقيقة اجمع انما يناسب
التعميم لغرض في العقول الباشا ولم يصار اليه عند الضرورة ذلك ان يقول ان
العالمين منها محمول على الكل بطريق التعليل كما قيل في قوله عز وجل الحمد لله
رب العالمين والمراد من حيوة ما لكل من كل من كماله اللائق به اولى قوة تملك
ذلك الكمال فيحصل كمال المناسبة بحسب العموم من الاول والثانية **قوله**
يناسب الثانية في خصوص آه ان حمل جائق المعارف على العموم الثابتة مطلقاً
كما افاد في القرينيات وما بين في الخصوص ان حملت على الاخص يكون العلم
المذكور ثانياً كذلك رعاية المناسبة بين اللاحق والسابق كذلك ان حصل
العالمون بانفسهم في الماخوذ منه وهو قولنا في والذين اتوا العلم درجات

لأنه في النظر في الحيوة

التي هي بحسب العموم
التي هي بحسب العموم
التي هي بحسب العموم

التي هي بحسب العموم
التي هي بحسب العموم
التي هي بحسب العموم

التي هي بحسب العموم
التي هي بحسب العموم
التي هي بحسب العموم

بسم الله الرحمن الرحيم
الحمد لله رب العالمين
والصلاة والسلام على
سيدنا محمد وآله الطيبين
الطاهرين

فلا لهما ايضا خفض لرعاية المناسبة وان عظم عظم فيها نوع تفصيل
وتأكيد آه اي نوكد ونحصل احاد الاخيرين لاحاد الاولين بطريق الترتيب
على ترتيب المخرج عليه وانما ذكر التفصيل لانه كما نكيد سبب التفصيل هذا ما لا
من تحرك كرامة وتقرير مرارة مع زيادة حسن المقال وتتميم لما وقع فيه من شائبة
الاختلال عساك لو فهمت تفهنا بالنجاة عن مضايقي الشبهات **قول** في حد ابد
اولا على نوع العامة والخاصة اي بالعلماء وهي المدلول عليها بالقرينة الثانية
والاربعة كما ان الاولى والثالثة تدلان على نوع العامة هذا اذا اعتبر العظم
والخصوص في ذوات النعم باعتبار متعلقها كما هو المتبادر من العبارة اما اذا
اعتبر امر حيث المفهوم اعني الاطلاق والتعيين فالدلول عليها بالقرينة الاولى
هي النعم العامة اي النعم الملحوظة على وجه عام وبان الرقاس هي النعم الخاصة
اي المقيدة بعقد خاص وفيها حواظر لعل احد الاجالي على كل النعم والتفصيل على البعض
الاهم واسقاط الواجب مع انفا حتى الشكر بما يليق ويناسب **الربط**
بالعقد الذي منه نوع الاقتدار على المشروع فيه وسجل المريد الذي منه التمكن
للتعام والاول ملح الى قوله عم ان النعم او ابدكا وايد الوحي ففقدوا
بشكر والثناء الى قولنا ولن شكرتم لازيدنكم وفيه دلالة على ارتباط العبد
ايضا **شرح** وخليقة في خلقته كوز عطفها على خير وعلى البرية وقول الرزق
سيد الانبياء على الاول بناء على الواقع وعلى الثاني استفاد من المصالح المقدر
وهو خير ونجب ان يقصد الاستغراق في اضافة خليفته بالعاف على الاحتمال
الاول وبالغاية على الاحتمال الثاني حتى يكون المراد كافة احوالها بالانفاق

والنعم على ما هو عليه من انواعها
والنعم على ما هو عليه من انواعها
والنعم على ما هو عليه من انواعها
والنعم على ما هو عليه من انواعها

والنعم على ما هو عليه من انواعها
والنعم على ما هو عليه من انواعها
والنعم على ما هو عليه من انواعها
والنعم على ما هو عليه من انواعها

بسم الله الرحمن الرحيم
الحمد لله رب العالمين
والصلاة والسلام على
سيدنا محمد وآله الطيبين
الطاهرين

فانتم **قول** وعلى اتباعه فالآل من بين معانها بالاتباع مطلقا ليعم الصلوة
للصحابة ولهذا اذا قرن بهم بخارجهم على اهل البيت **شرح** خبر اللفظ حال
موكدة بنفي فائدة الصفة لكل الظان يقال خبر الال بلام التعريف لكون صفة
لال المعروف المذكور قبله **قول** الى الفوز بذلك المقصود والى الارتباط والابجلاء
لما سطر عليه من ان يقول النقص من ذلك بمنزلة المفضل لا يحصل لنا الا بتوسط من له منزلة
عنده وزلفى والمشتورين اصحاب الحديث ايضا انه لا تأثير للحداد الا بعد الصلوة
على النبي **قول** لما فيه التأييد عرفنا بقوله بعد اي بعد من جهة العرف التأييد
احتمس فان مثال هذه العبارة في مثال هذا المقام مما فيه التأييد احتمس في العرف
لانه قد حوت العادة من الناس ان يعيدوا دعواتهم با مثال ذلك فقد التأييد
احتمس بناء على ما تقرر في اوامهم من ان هذه الاشياء دائمة لا يتقطع لفت
لقوله التأييد حتى يكون معناه بعد التأييد العرفي اي ما بعد في العرف التأييد
اذ هذا المعنى لا يناسب مقام المبالغة وانما قيد الصلوة باحد الامرين لا
على الترتيد اذ هو اول على التأييد من المقصد باحد الامرين معناه او مجموعهما معا
كما لا يخفى **قول** من الراتب اي من هذا القليل وليس هو الراتب بعينه او هو نوع
منه فلا كالف ما في الصحيح **قول** اما على توهم آه ناشيا عن كثرة استعمالها
مع بعد في فصل الخطاب وهي المصححة ايضا للحدف والتقدير ونظرة قول الشاعر
بد الى اني لست مدرك ما مضى ولا سائ شيئا اذا كان جانيا فان قوله ولا سائ
بالحج عطف على ما ذكره توهم دخول التأييد عليه لان دخول التأييد في خبر التأييد
كثير ان قلت على تقدير التقدير ما وجب جمع الواو مع اما مع ان العطف لا يستلزم

والنعم على ما هو عليه من انواعها
والنعم على ما هو عليه من انواعها
والنعم على ما هو عليه من انواعها
والنعم على ما هو عليه من انواعها

والنعم على ما هو عليه من انواعها
والنعم على ما هو عليه من انواعها
والنعم على ما هو عليه من انواعها
والنعم على ما هو عليه من انواعها

والنعم على ما هو عليه من انواعها
والنعم على ما هو عليه من انواعها
والنعم على ما هو عليه من انواعها
والنعم على ما هو عليه من انواعها

والنعم على ما هو عليه من انواعها
والنعم على ما هو عليه من انواعها
والنعم على ما هو عليه من انواعها
والنعم على ما هو عليه من انواعها

والنعم على ما هو عليه من انواعها
والنعم على ما هو عليه من انواعها
والنعم على ما هو عليه من انواعها
والنعم على ما هو عليه من انواعها

والنعم على ما هو عليه من انواعها
والنعم على ما هو عليه من انواعها
والنعم على ما هو عليه من انواعها
والنعم على ما هو عليه من انواعها

بسم الله الرحمن الرحيم
الحمد لله رب العالمين
والصلاة والسلام على
سيدنا محمد وآله الطيبين
الطاهرين

تأثير قلبي عطف على ما قدم بنا وعل اخت لها كانه قيل انما يادى بدى
فالحمد لله النياض آه واما بعد آه وهذا كما قال صاحب المفتاح واما علم
البياض بدوى سبق اختها فاول بعض الشرح بما ذكرناه لا يتل هذا
التأويل يصح في عبارة المفتاح لانه سبق في اجمال يكون اما مع اختها المقدر
تفصيله بخلاف ما نحن فيه لانا نقول كذا ان يكون التصيل لمجمل حاضر في ذهن
المستكم ولا يلزم ان يكون هذا الاجمال مشعورا به للسامع وان كان هو
مكلام بعض الآباء ولكن ان نقول الواو للربط الصوري بين القصتين
بدون ان يعقد بهما التشريك في المعنى الذي هو حقيقة العطف عند النجاة وبلا
نسبة بينهما التي بها صح العطف بين الجمل عند ارباب علم المعاني وبقا للمثل
هذا العطف عطف القصة على القصة ولا تنافي بينه وبين الاستيفاء الذي يقصد
اما مع ان فيها فائدة التوضيح ان قيل انها جى بها بعد حذف اما و النجاة
من سمي هذه الفار منبهة لنفسها على عدم اضافة بعد الى ما بعد ما فعل هذا
التمهيد اما او بعد **فان** جاث رالية آه من رفعة شأن العلم والاشارة
اليها بقوله ملهم آه لان التخصيص بعد التعميم يدل على شرف المخصص وبقوله رافع
آه لان ترتيب الحكم على المشتق يدل على علية المأخذ فيكون رفع درجات العلماء
رفع رفعة درجات العلم ولكن ان نقول المراد من المثار رالية هو ما رالية
براعة الاستعمال مناسبة لقوله ولا اشارة الى براعة الاستعمال آه ويكون
آه بالانتقال الى الترغيب فيما هو بعد و والترغيب في مطلق العلوم لتمامه
فيما هو المقصود لانه المقصود بالتصريح وتمهيد اثبات الحكم للعلم لا بما فيه

بسم الله الرحمن الرحيم
الحمد لله رب العالمين
والصلاة والسلام على
سيدنا محمد وآله الطيبين
الطاهرين

بسم الله الرحمن الرحيم
الحمد لله رب العالمين
والصلاة والسلام على
سيدنا محمد وآله الطيبين
الطاهرين

بسم الله الرحمن الرحيم
الحمد لله رب العالمين
والصلاة والسلام على
سيدنا محمد وآله الطيبين
الطاهرين

بسم الله الرحمن الرحيم
الحمد لله رب العالمين
والصلاة والسلام على
سيدنا محمد وآله الطيبين
الطاهرين

بسم الله الرحمن الرحيم
الحمد لله رب العالمين
والصلاة والسلام على
سيدنا محمد وآله الطيبين
الطاهرين

المقصود بالبيان ليكن الحكم واقع واكثر في النفس سلوب شاع فيها من البغاة
وعلى القدر من الفارعة وعب المعطوف عليه قوله وان اقبل اما التفسير ما تقدم قوله
وقد صرح او للتعبير بنا على ان كل قوله صرح على قصد التصريح على ما شائع
في مثال ذلك شرح على تشعب فتوئها اضافة القول الى العلوم اما بطريق الاتي
الثاني لاننا نفس العلوم او حصل العلوم على الاجناس او كجس سائر على ما قالوا ان
اللام اذا دخلت على الجمع يتخضع للجنس ولكن ان تحمل القول على الاجزاء المتفصلة
قوله بالتسكين لانه بالتحريك معنى **قوله** رفعا آه يريد ان كثرة الشيء قلته
مطلقا سواء كانت بالنسبة الى الشيء نفسه او الى وقوعه في ايدي الناس سيما اذا
انضم اليها الكثرة والقلته باعتبار الطريق ربح حكم الوهم بما ذكره سواك
ذلك الحكم صادقا في نفس الامر ولا هذا وقد تحيل في هذا المقام ووجه اخر منها
انه اشارة الى صعوبة تيسيل العلوم لعنى انها وان كانت صعبة التحصيل لكونها انوارا
متفرقة ذات طرق متشعبة لكي لا يدلل القوس من ترك ما عادت من رغبة على الصعوبة
الاسهل والسع في تحصيلها لانا ارفع المطالب ومنها انه اشارة الى سهولة تحصيلها
بسبب كثرتها وكثرة الطرق الموصلة اليها خال المطالب على تحصيلها ورفعا
لما قرر في الاول ان لها صعوبة المأخذ بعد التساؤل لتدبير آية في طلبها
ومنها انه اشارة الى اجمع بين التصيلين لان الكثرة ايضا فضيلة يدل قول
الشاعر وانا العزة للكارثة ومنها انه اشارة الى شمول الحكم بالارفعة والنفعية
بجميع انواع العلوم رفعا لما قد ورد على الوهم من ان اشترى جميع انواع الشيء
في الشرف مستبعد جدا اذ بين الانواع تفاوت كثير بعضها اخس وبعضها اشرف

والاشرف
لما قلنا ان الحكم في رتبة العلم من انوار العلم

بسم الله الرحمن الرحيم
الحمد لله رب العالمين
والصلاة والسلام على
سيدنا محمد وآله الطيبين
الطاهرين

كما قال السيد الى المحول ثم
اسم السلام عليكما صح

آه في رتبة العلم
بسم الله الرحمن الرحيم
الحمد لله رب العالمين
والصلاة والسلام على
سيدنا محمد وآله الطيبين
الطاهرين

بسم الله الرحمن الرحيم
الحمد لله رب العالمين
والصلاة والسلام على
سيدنا محمد وآله الطيبين
الطاهرين

المقصود

هذا هو المقصود من قوله في قوله
 في قوله في قوله في قوله في قوله
 في قوله في قوله في قوله في قوله
 في قوله في قوله في قوله في قوله

فكيف يتشارك جميعها في الشرف تأمل فان القول ما قالت هذا قول اذكر
 اي مرتبة لنفسه وطرقه كما يدل عليه الاطلاق او ترك الكثرة من جهة الطرق قصد
 الاختصار اذ يدل عليها احد في العلول وكذا الحال في قوله اذ اقل في قوله
 الى الترتيب آه فكون لترتيب في المقصود مرتين جميعا واجمالا اذ اذا انفصل
قوله في قوله من بينها الى آه لا شك ان قوله علم المنطق بعد ذكر العلوم مطلقا
 سيما اذا انضم اليه قوله بينهما واحتمل مع ملاحظة السياق والبيان يدل
 على كون المنطق علما مدونا كسائر العلوم لكن لا يصح بكونه من حلتها والمقصود التصريح
 ذلك المعنى لا كونه علما مدونا مطلقا ولذلك لم يصح في قوله من بينها يرشدك
 الى ذلك ايراد السؤال بقوله وما قيل آه **قوله** لظها بل ما عداه آه في اعتبار المنطق
 بالتياس لنفسه قولان الاول ان المنطق ليس بالية لنفسه شي من افراده اصلا لان
 بعض ضروري واضح وبعضه فيه نوع ضآلة يزول بادي تنبيه وبعضه نظري يكتب
 بطريق ضروري لا يطر في الخلط كالعلوم المتسقة فلا يحتاج الى رعاية قوانين المنطق
 فلا آية لم يجمع المعيارية المقصودة منها من الآلية في قوله من افراده من النظم الانطوائ
 اجترية التي وقعت في التسليم النظري من جهة في الانظار الكلية التي بحث عن احوالها
 في المنطق لكن اعدم تطرق الخلط في هذه الجوانب التي ترجع الى تطبيقها على القواعد
 الكلية المنطقية فامكن ان يكتب هذه النظريات بدون بسط ملاحظة القواعد
 ورعايتها في هذا الكتاب فلا يكون له لنفسه بطريق المعيارية لا ككلا ولا فواو
 اريد من الآلية مقدار ما ذكر من الاندراج فلا فاد فيه والقول الثاني ان المنطق
 آه لنفسه ايضا بطريق المعيارية لكن على وجه لا يلزم منه الاستحالة وهو كون بعض منه آه

هذا هو المقصود من قوله في قوله
 في قوله في قوله في قوله في قوله
 في قوله في قوله في قوله في قوله

هذا هو المقصود من قوله في قوله
 في قوله في قوله في قوله في قوله
 في قوله في قوله في قوله في قوله

هذا هو المقصود من قوله في قوله
 في قوله في قوله في قوله في قوله
 في قوله في قوله في قوله في قوله

هذا هو المقصود من قوله في قوله
 في قوله في قوله في قوله في قوله
 في قوله في قوله في قوله في قوله

هذا هو المقصود من قوله في قوله
 في قوله في قوله في قوله في قوله
 في قوله في قوله في قوله في قوله

للبعض الآخر بما دور وظ انه ليس مستحيل وبكس توجه كلام الشرف على كل من
 القولين تأمل وبسجى لهذا فزيد تفصيل وقوله لما عداه اي من الفنون التي
 لها حاجة الى المنطق والافا لعلوم المتسقة كالهندسة وحساب كما يصح
 الاحتجاج الى المنطق بطريق المعيارية **قوله** صدر النزاع لفظيا آه فالإمام
 في شرح الاشارات هذا النزاع لفظي لانه ان عني بالعلم صورة مطابقة لما
 الخارج فلو لم يعلم اذ موضوعه المعقولات الثانية وان عني به كل ما يكون
 للنفس شعوره كيف كان فهو علم **قوله** وقوله ايها آه شرف العلم قد يكون
 لشرف موضوعه واليه يرجع شرف الاعراض المتخوش عنها فيه وقد يكون بقوة
 براهينه وجلالاتها والله يرجع شرفه باستقامة اصوله وقوا عده وقد يكون
 بغايته وشرف المنطق انما هو بالآخرين فاشار الى الاول بقوله ايها آه
 اي حجة واقصر على الابينية لاستلزامها القوة بدول العكس والى الثاني
 بقوله واحتمل انما كما صرح به فيما بعد بقوله فيه شفاء للاستقام **قوله**
 هو الهندسة وحساب وهما من اصول الرياضيات وقوله ما ينتمي اليهما دون
 ما يتفرع كالف فيما بعد ليدخل فيه الهيئة والموسيقى فانها ليستا مما يتفرع
 عليهما لكنهما مما ينسب اليهما لان دلالتهما ما خوة منهما واما ما يتفرع على
 الهندسة فكعلم التجارة والمساجبة وجر الاثقال ونحوه وما يتفرع على الحساب
 فكعلم الجبر والمقابلة والجمع والتفريق وغير ذلك وما يتفرع على المنطق
 علم الخطابة والمحاضرة وغير ذلك مما بحث فيه عن مولد الصنائع خمس
 على وجه يخص لمساك دولسان وما يتفرع على الطبيع فكعلم احكام النجوم

هذا هو المقصود من قوله في قوله
 في قوله في قوله في قوله في قوله
 في قوله في قوله في قوله في قوله

هذا هو المقصود من قوله في قوله
 في قوله في قوله في قوله في قوله
 في قوله في قوله في قوله في قوله

والكيمياء والطب والفراست والتعبير في بعض اصوله واما في البعض الآخر
فهو من فروع الآلات كما بين في موضعه وكما للطلسمات والسيرجيات وغير
ذلك واما فروع الآلات فكما لعلم بكيفية الوحي ونزول الملك وشاهدته
العقول في صور المحسوسات وعلم المعاد والروحاني ونحوها واما لم نقل
هو الرأى في ما يتفرع عليه لمزيد انساب الهندسة والحساب في قوة البرهان
وحلائله ولم تأت في الآلات بكلمة التراخي كما في النسخ الصحيحة نظر الى
تعاريفه من الطبع في قوة الوثوق بدلائله مع انحاء في الاكثر ثم معنى كون العلم
فرعا لعلم آخر ان يكون مسئلة مستنبطة من قواعد يجعلها كبريات في دلائلها
مع تناسب نظرهما والعموم والخصوص بينهما اما في ذات الموضوع وفيه
حيثية معاكما هو كمال من الطبيعي والطبي او في قد احسنه فقط كما في
اصول الهندسة وفروعه فان موضوع احدهما وان كان متباينا لموضوع
الآخر لكن الوجوب والحركة ونحوها ما خذوة في فيدها على العموم في الاصل
وعلى الخصوص في الفرع ولا يمكن في الفرعية مطال الاستعداد ولا خصوص الموضوع
ولا مجموعهما فليس البينة والموسيقى المستمدتان عن الهندسة فروع لها ولا
سائر العلوم الحكمية المستمدة من الآلات الخاص موضوعها من موضوع فروعها
فانهم **قوله** وبما يتبع عليها اي من العلوم الشرعية بالله آ. والدينية
الديون السليم في هذه الحمل الاربع المنصولة وهي قوله بالآ. وقوله في
شأنه آ. وقوله يؤمن آ. وقوله في سالم الى آخر البيت ان يقال
ان الحمد الاولى اعني قوله باله معترضة اذ تحوز فروع المعترضة في آخر الكلام

سورة
سورة
سورة

في قوله
في قوله
في قوله

في قوله
في قوله
في قوله

صريح به صاحب الكشاف وقوله في شفاء وقوله لا يوس قطع قصدا لما
يدح المنطق في الاساليب المختلفة بانواع صنات ما دونه متضمنة متضمنة
في افاودة كمال المدح وقوله في عالم البيت فذلكم هو حاصل المجموع
ما ذكره سابقا من وصاف المنطق معرر مع تلخيصه اشد تقرر وتعمل مثل
ذلك عند الانتقال من طائفة الكلام الى طائفة اخرى منه واما قوله من ام
آه فمقرر محض لا غير على ما ذكره الشرف **قوله** والنداء للتعجب آه المفهوم
من شرح الرضوي ان المنداد في النداء للتعجب كحذف اية اللدانية القوية
الى ذكر المنج منه فكونه المقام نوع ضيق مع قيام الغرضية على المنداد
فحذف وجهه باو يعام مقام المدعوله وهو تعجب منه وتلحظ اللام كجريدة
الداخله عليه لانه باعتبار وقوعه موقع المنداد في واقع موقع الضمير اذ هو
فكما تفتح اللام في الضمير تفتح فيه ايضا وتطرد كسر لانه في الخمسة داخله
على المدعوله لا على المدعوه الذي هو المنداد وقال الشيخ ان الحاجب في
شرح المفصل واما لام التعجب فليس في المحقق داخله على المنداد في التحقيق
ان المنداد في قوله يا لئال ويا للذواهي ليس المنداد ولا الدواهي انما
ظلماد ما قوم او ما يؤولوا يعجبوا الماء ولله واهي ولذلك سميت لام
التعجب التي فطرت منقبة نصب على التمييز لا غير ان ما قوم احضروا وعجبوا
له من جهة منقبة كذا ولكن ان يقول ان اللام تنصب على الجار مع الجوز
للمنداد المحذوف اي لا يشرفا او امر اعجبا واما مثال ذلك في منقبة نصب
حذف الجار المتعلق بما يتعلق به اللام اي من جهة المنقبة واستفادة التعجب

الف كذا في علم الحساب
في قوله
في قوله

من لا يعرف من ان
النداء في قوله
في قوله
في قوله

هذا هو المقصود من هذا الكتاب
 في بيان المعاني العلمية
 والاشارة الى المعاني العلمية
 في صفة المعاني العلمية

اما من ينادي الدال على شيء من الاشياء او من الدال على الاشياء
 فذلك هذا والاشارة الى الاشياء او الى الاشياء
 بل اراد التجدي الذي يقصد به اللفظ من تركيب اللفظ في مقام
 اقتضاء المقام وحمل تركيبه على العلم بعدم ارادة اللفظ الاصل في
 المقام ومن هنا الدال الى الاشياء لا يمكن من الاقبال وعند ما سبقت المقام له وهو
 احدي مولات معنى الدال المذكورة في كتب المعاني ولا يلزم فيه ان يكون
 الدال في بادىء الامر بالبحر واللام محله ولا ينعى له كانه الدال للشيء
 في النحو بل هو كالدال الذي ذكره المنادى فيه ورتما كلف للقرينة الواضحة
 الدال على المعنى عنه من غير ارادة المقام مقامه كالمحذوفات في المعنى
 من المبدأ وكغيرهما فيكون الدال المحذوف لفظه من عبارة عن المنطق
 ولا منقبة اما صفة او صلة فنقبة مرفوعة بلا كلف جلت الخفية
 بالتشديد لا كما دال بالعبارة مفردة غير متولة وهي انما تجاوزت عن الفصل
 الى هذه المرتبة فوق مرتبة الفصل والاشارة الى ما فيه وجلت الخفية
 متعديا ولا زما وهما متعدي لكن حذف مفعول المقصود العلوم اي كشت عن وجه
 الفصل كل ما يستره يعني ان هذه المرتبة فضل ظاهر وسنار باهر يطلع
 عليها كل احد لان الحجاب كسوف عنها **قوله** يذكر اسماء كنية المشهورة كالاشارة
 والنجاة والاشارات وكشف الاسرار والبيان والهداية ومطالع الانوار
 ووسائل الدراية وجامع الدقائق وانما اضافت هذه الكتب الى المنطق
 لاشتمالها عليه وان كانت شاملة على غير العلم **قوله** على وجه لا يحوم آه

هذا هو المقصود من هذا الكتاب
 في بيان المعاني العلمية
 والاشارة الى المعاني العلمية
 في صفة المعاني العلمية
 هذا هو المقصود من هذا الكتاب
 في بيان المعاني العلمية
 والاشارة الى المعاني العلمية
 في صفة المعاني العلمية

هذا هو المقصود من هذا الكتاب
 في بيان المعاني العلمية
 والاشارة الى المعاني العلمية
 في صفة المعاني العلمية

يعني ان المقصود هو المعاني العلمية مع الاشارة الى المعاني العلمية غير تلك
 في صفة المعاني العلمية حتى لو قطع النظر عن الاشارة لبقى حشها في مراقبها كما لو
 اراد المعاني العلمية المقصود وهو مدح المنطق من العلوم وايضا يحتاج
 تعلقات بحروف تجارة الى ضرب من السكت فبطل نههم لا يتأهم سائر على ان
 المعاني العلمية بعيدة وهي المرادة ههنا واما ادعاء ان المعاني العلمية قريبة
 ههنا والمراد هو المعاني العلمية البعيدة فبطل نههم لا يتأهم سائر على ان
 ان في ايام الامام لم يعد عن القبول **قوله** فان كل جيل شئ من الاشياء التي
 معرفتها كمالا حكيم لان جيل كل شئ ليس سقار وحانيا والمراد من جيل هو جيل
 المطلق العام للجيل المركب والبسيط والجمالات التسوية والصدق
 جيل النفس بما بمنزلة صفة كاشفة للشيء او احراز علم جيل النفس على استعداده
 ادراكه كنه ذات الله تعالى عنده فانه لا يكون جيل به ستم النفس فبطل نههم لا يتأهم
 في ادراكه لا يصدق في انه في شئ من الاشياء الاستقام فان قلت اجمل البسيط عدم الملكة
 وعدم ادراك كنه الله لا يسمى جلا او ليس من شئ البشر او كنه فلا فائدة في التقييد
 قلت فائدة التقييد على ما قد عرفت على نفع التوضيح للمقصود اعني كون جيل
 هذا على حصر طريق الادراك في البداية والاكساب بالنظر واما على القول
 بطريق آخر كالمشاهدة بتصفية الباطن فكل ادراك كنه الباري تعالى والاشارة الى
 التي لا يمكن اكتسابها بالنظر فلا يسمى جلا ان المنطق في شئ من الاشياء الاستقام اللهم
 ان يحصل الاستقام بجمالات التي يمكن ادراكها بطريق النظر والعلم كنه كنه
 ما في العلوم جيل العلوم طرف المسائل مع ان حصة العلم مساندة اما بناء على ان

هذا هو المقصود من هذا الكتاب
 في بيان المعاني العلمية
 والاشارة الى المعاني العلمية
 في صفة المعاني العلمية

هذا هو المقصود من هذا الكتاب
 في بيان المعاني العلمية
 والاشارة الى المعاني العلمية
 في صفة المعاني العلمية

هذا هو المقصود من هذا الكتاب
 في بيان المعاني العلمية
 والاشارة الى المعاني العلمية
 في صفة المعاني العلمية

هذا هو المقصود من هذا الكتاب
 في بيان المعاني العلمية
 والاشارة الى المعاني العلمية
 في صفة المعاني العلمية

هذا هو المقصود من هذا الكتاب
 في بيان المعاني العلمية
 والاشارة الى المعاني العلمية
 في صفة المعاني العلمية

من المسائل من يبرهن عليه بآثار البراهين من جهة ما ذكر في العلوم او على اعتبار كل واحدة منها على حدة او على التسامح المشهور من اجل المباني من اجزاء العلوم وعلى التآديريج الطرفية قوله بحري تجري حقايقها بناء على الاخر او بناء على ان كنهه انما يطلع على الموجد والناجى ومسايل العلوم لا تتما لها على نسب عقلية ليست بموجودة خارجة واذا كان المراد من الكون هي المسائل التي تجري بحري كحق كنه اضافتها الى الحق الذي هو العلم كنهه الشيء وقس على هذا الرموز الى التدقيق لان المراد من الرموز الدقائق وطا على به ووجه الاشارة والتشبيه في المنطق على مسايل العلوم ومباحثها هو ان فيه ولا على طرق كنهها بالوجه الكلي ولكن ان تقول ان المراد بكونه المحسوسات الشبيهة بالكون المتعلقة بقواعد العلوم وبرموز التدقيق الثابتات الزائدة عليها التي تشبه الرموز ولكن ان يخص النجس باثبات المطالب بدلائلها الاية المحيطة اياها والسد من اثباتها بليتها لان البرهان الذي اوق من الاثبات والمنطق في جميع طرق الاثباتات ولو في وجه كلي فيه اشارة ونسبة على تلك المحتات والتدقيقات جميعا وقت فيها كجواز رجاء الضمير وونت الى العلوم وضميرها الى المسائل ويكون عكسه وكل يعرف بالتأمل **فان** ما احجب منها وراى الاستعداد لا يمكن امتداد العقل اليها بغيرتها او اسررت باثباتها والشبهات وبالمنطق كنه القدرة على كنه هذه الاستعداد **وحيث** حسن الاضراب كنه بل اذا كانت داخلية في اجلة كنه فانها الاستمال من جهة الى اخرى اهم من الاولى ورتبها حتى للعلل صرح بذلك في شرحه وفيما نحن فيه خل ايضا في اجلة او تديره بل فيه انوار الهداية هدف كنه للعلم لان

المراد من الكون هي المسائل التي تجري بحري كحق كنه اضافتها الى الحق الذي هو العلم كنهه الشيء وقس على هذا

المراد من الكون هي المسائل التي تجري بحري كحق كنه اضافتها الى الحق الذي هو العلم كنهه الشيء وقس على هذا

المراد من الكون هي المسائل التي تجري بحري كحق كنه اضافتها الى الحق الذي هو العلم كنهه الشيء وقس على هذا

بل عطفه لانوار الهداية على شئ آخر حتى يكون واخذ على المفرد فيلزم ابداء الحكم على المعطوف عليه فمراد من الاضراب هذا القدر لا الا بداء بالكلية ولكن ان تقول ان بل في مثل هذا الاضراب على سبيل الترتي رها لما او لم الكلام الشان من ان شان المنطق مقتصر على ما ذكر لا متقدا الى ما هو اقوى منه فلا اضراب في كنهية راجع الى لاقتصار على المتبوع وهذا كثير شائع تقول جازي الوزير بل لا يمر واكرمت زيدا ان اكرمني بل ان اكرمني واعلم ان المقصود بالاضراب كما اشار اليه في التعليل هاتان القريتان اعني قوله بل انوار الهداية ووسايل الدراية وما عطف عليهما تتم لهما لا وتخل في حسن الاضراب انوار الهداية او في الانوار الى الهداية بالانها سبب الهداية اولاه شبه الهداية بالانوار او الشمس والسرارج وتكون ذلك من الاشياء المنورة اختيار العلوم هو من قولهم تارة رجال اي منهم اي من رام اختيار الشيء من العلوم ليفتح المنطق فانه خير ما والاشياء اما من نقد الدراية والنقد اي متزجيا ما عر زيوها او من نقده الدراية فانقده ما اعطاه اياها فاقده والنقد من الدراية ايجية الذي عيش فيه والنقد ايضا بمعنى كاخضر خلاف البنية والمعنى من رغب في تمييز نقود العلوم عن ذوقها او في التمييز بين العلوم التي حصلت وجعلت نقودا علمية وليغزوه امن بيننا او من رغب في اخذ نقودا فليأخذ فانه اجدونا وخالصها **قول** ترتيبها ليس اي مجموع ما سبق من قوله اي بيننا الى هنا وقوله ليس مقرر لما نقده من قوله من رام او جميع ما سبق ايضا ولكن ان يجعل قوله باله وقوله من رام كنه منها مقرر القول اي بين العلوم وحسنها وما يعقبها من قوله في شئ آخر وقوله لا يور

المراد من الكون هي المسائل التي تجري بحري كحق كنه اضافتها الى الحق الذي هو العلم كنهه الشيء وقس على هذا

المراد من الكون هي المسائل التي تجري بحري كحق كنه اضافتها الى الحق الذي هو العلم كنهه الشيء وقس على هذا

المراد من الكون هي المسائل التي تجري بحري كحق كنه اضافتها الى الحق الذي هو العلم كنهه الشيء وقس على هذا

المراد من الكون هي المسائل التي تجري بحري كحق كنه اضافتها الى الحق الذي هو العلم كنهه الشيء وقس على هذا

سانا ونفصلا لما فيها من الاجال **خيار** ما انت الضمير ما قبل النسخ بالطائفة
 وشبهها في المغرب سمي بها خوار التوم اما لانه لا تنظر الا اليهم اولاه كانتهم عيونهم
 المبصرة **قوله** جميع اغلوطه مثل اعجوبة لا جمع اغلوطه جمع غلط او بنوت قطن
 المقابلة بموهمات الاوام **قوله** المسائل الاولى استاطه لان المسائل لا يعلط
 بها اللهم الا ان يراد منها المعنى اللغوي او جعل قوله من المسائل متعلقا بغيره
 لا بما نال الموصول **ورعايتها** اشعار بان معرفة المنطق لا يكون سببا
 للاهتمام به ما لم ينضم اليها الرعاية **قوله** اشار الى انه يميز كلا منهما آه اما
 اشار الى ذلك لبيان الامن والاهتمام بالمليط لان ارتقاء السبب هو
 ارتقاء السبب فيكون محتملا لقوله لا يؤمن **شرح** ولولا حيايات ان تقول لانه
 لانه اذا وقع بعد لولا ضمير حقه ان يكون منفصلا مرفوعا كقولك لولا انتم لمكننا
 مؤمنين **قوله** فقول لولا ناظر الى مجموع قريته لولا آه ناظر الى المذكورين
 قوله لا يؤمن آه اعني الاغلوطه والتموهمات على ترتيب الف نشر لما يتضاه
 حسن الملاية وان كان مؤدواها واحدا فقولته شأ الغلط والتعليل آه لموظفه
 التوهم ايضا لكنه لم يفصل فلا ينافي ما ذكرناه من حديث الف نشر **قوله**
 ناظر الى قوله لا يستدعي آه لان سوار السيل ليس الا النظر الصحيح فكونه معيار النظر
 محقق لكونه المراد **قوله** السوار السيل **قوله** وقد عطف احد الناظرين آه
 نقل عنه في كواشي كانه قول تعالى هو الاول والاخر والظاهر الباطن عطف الباطن
 على الظاهر وعطفها جميعا بحرف عطف واحد على مجموع الاول والاخر انتهى كلامه
 اعلم ان الاصل في اجمل المعطوفه ان يعطف كل منها على ما تقدمتها او على الاول

والظاهر ان قوله
 لا يؤمن مؤدواها
 واحد فقولته شأ
 الغلط والتعليل آه
 لموظفه

التوهم ايضا لكنه
 لم يفصل فلا ينافي
 ما ذكرناه من حديث
 الف نشر قوله
 ناظر الى قوله لا
 يستدعي آه لان سوار
 السيل ليس الا النظر
 الصحيح فكونه معيار
 النظر محقق لكونه
 المراد قوله السوار
 السيل قوله وقد عطف
 احد الناظرين آه

على الاختلاف من النجاة ومناسبة النظرة والمنظورية ينافي كل القولين
 فان عطف الناظر الاول على ما تقدمته على المذهب الاول لا يصح او هو
 ناظر الى الاول فلا مناسبة بينه وبين ما تقدمته فحصل كمال الانتفاع لمؤلف
 للفصل وتسل عليه حال عطف الناظر الثاني على الجملة الاولى على المذهب
 الثاني او على الناظر الاول فقط مع عطف الناظر الاول على الاول بلا
 عطف المجموع على المجموع وايضا لا يصح عطف كل ناظر على منظوره للزوم
 الفصل بالاجتناب بين المعطوفين كما لا يخفى واعتبار مناسبة النظرة والمنظورية
 ينفي ما بقي من الاحتمال من صور العطف وهما عطف مجموع الناظرين على
 احد المنظورين او احد الناظرين على مجموع المنظورين مع انه لو قطع النظر
 عن النظر لا يجوز ارتكابه لانه خلاف الاصل وقيل في الاستعمال فلا يصح عطف
 كل واحد من الناظرين على الاخر او على كل المذهبين وعطفهما على الاجتماع
 على احد المنظورين وعطف كل منهما على الاخر او على مجموع المنظورين ايضا
 فوجب بعطف احد الناظرين على الاخر ثم بعطف المجموع على مجموع المنظورين
 فصار لحن المناسبة وقد شاع اسلوب العطف من لاسيار المترادفة
 في الخطب والمدايح لاهام اجمع من عدة الاوصاف لما دونه او لتقرير
 المعاني في الاداء وان لو نحو ذلك فما ظنك بالعطف من الاشياء المتناسبة
 تناسبا يمكن ان يكون سببا للفصل عند ارتقاء اسباب الفصل ولعل الامر
 بالتدبر اشارة الى مجموع ما ذكرناه فانهم لمعاير آه المعيار هو الذي
 يئاس به غيره وليست من عايرت المكاسل والموازين اذا قايستها وقد رث

اشارة الى دفع ما قال من
 ان عطف مجموع الناظرين
 على احد المنظورين لا يصح
 لان عطف كل واحد من
 الناظرين على الآخر لا يصح
 لان عطف كل واحد من
 الناظرين على المجموع لا يصح
 لان عطف المجموع على
 احد المنظورين لا يصح
 لان عطف المجموع على
 مجموع المنظورين لا يصح

مع انه لا يكون العطف في
 ما دون ذلك
 على ما ذكرناه

طبرستان فی زمانه
شاهان صفوی

[illegible]

1901-1902

الحمد لله الذي جعلنا من هذه العباد
مكة لعلنا نعلم الله تعالى
والله تعالى اعلم
بما في الصدور

فانذرع ما لوهم من
ان العطف ينال

ذكرنا الشرف الا ان هذه النكته انما تعتبر وتصدق بالنسبة الى الخطاب الذي
 يعرف المراد منه بينهما قرب منه لا عينية اذ ربما يكون العبور بلا تردد
 وقد يكون النظر في حال الشيء لتحصيل العلم بحال اخرى له تنوع عما ذكره
 من كونه معيارا الى ان ينظر الى ان يؤد كل الميزانية والمكيالية واحد
 والا فبحسب نظامه لا يصح التفرع على كونه معيارا لان المعيار في المقصود عليه
 والمقصد ليس بمعنى واحد كما صرح به العيار آه عيار الذهب
 والنقطة بفتح العين قدر من تجودة ومقدار خلوصه من الغش وكبح
 بمعنى المعيار كما ذكر في المغرب وديوان الادب وبيان عبارات الكنايل
 والمواريث عيار البكر العين اذا قايتها وذكر في الصحاح القبيح في
 هذا المعنى عيارت وعيرت قول العامة فعول الشارح رحمه الله
 ليس منه بل من غيرت الدنانير اي وزنتها واحد او اعدا او من
 باليار الموحدة بيا لغيرت الذهب اي وزنتها دينار او دينار كذا
 في مجمل اللغة فعوله الوزن اي القدر والمقدار لا بمعنى المصدر وهو سالك
 آه بيان له لا ايراد معنى آخر للعيار لان العيار لا يحى بمعنى مصدر وزن
 وزن ولم يجعل الشرف العيار بمعنى المعيار او مصدر عيارت مع ان في
 التفسير لا يحتاج الى التفرع الى تأويل ذكرنا اما لان لفظ صحيح العيار او
 فاسده شائع استعماله في الموزونات من الذهب والنقش وغيرها
 فعمل العياره على الشئ او لان المناسب لا تعار اذ لا تعير بهذا
 المعنى غلط عامه فوجب حمل اللفظ على ما يناسبه قوله لا يعير بمعنى

و فی سحره قوت علی سار و در بعضی
از اینها بر سر کلاه
فالکلیست که عبارت از
العباد یعنی عبادت
مكون بصورت حاکم
والعباد یعنی عباد
استعجابین علیه السلام

لا غلط فيه وهو كونه بمعنى الرزق واحداً واحداً فالمناسب مع قوله
 الشريفة من معنى العيار اولاً ان اسناد السناد الى نفس الشيء كما في
 تفسير الشريف معنى العيار ابلغ من اسناده الى مقايسته او الى قياسه
 كما في التفسير فبنيها آية لا نسب المعيار الى جانب الميزان
 فيما تسمى فقيه نوعاً فبنيها على المعيار بطلان على الميزان و قوله
 فبنيها فبنيها على ان هذا الاطلاق معلوم من اللغة لكن ربما يعقل عنه
 فبنيها من هذا العكس وكب التنبية ايضا على ان اطلاق المعيار على الميزان
 ليس لانه موضوع له كخصومه بل لانه شيء مدبره وليسوى سائر المواد على
 ما هو اصله في اللغة كما نلتنا من الصحاح فكون اطلاقه عليه لا يشترط كونه
 وان كان المذكور في بعض كتب اللغة ان المعيار هو ميزان الذهب مخصوصه
 فكون اطلاقه عليه لا يشترط كونه للفظ بل على ان آية لما كان في
 التنبية الثاني في يد جليله بالنسبة الى النق اورد كلمة بل للترقي لا
 الا يتم وهذا التنبية انما حصل بنسبة الميزان الى النظر الذي بنسبه فيما عدم
 الى الفكر لا بنسبه المعيار الى الفكر لان المراد منه هنا ليس المعنى الذي بنسبه
 الى النظر فيما تقدم فلم يكن المعيار بالمعنى الواحد منسوباً اليها حتى
 علمه على اتحادها هذا وفي هذا العكس تنبيه آخر على فائدة اخرى غير
 ذكره الشريف وهو ان كلامه في غريبات الفكر والنظر على ان معبراً
 ومكياً لا بالنسبة الى النتائج ليسوى كل منهما بالمعيار حتى الكلي الذي هو
 المنطق ويمكن ان يعبروزونا بوزن بميزان المنطق بدون ان يعتبر بالنسبة

هذا المعيار هو ميزان الذهب
 وهو الذي يوزن به
 في المعيار هو الميزان
 الذي يوزن به
 في المعيار هو الميزان
 الذي يوزن به

بالنظر

بالتيسر الى التسامح بالميزانية او المكيالية فانفع بهذا العكس الركاكة انما تنسبه
 من عدم اتحاد نسبة الفكر والظن الى المنطق عن النسخة المشهورة في نسخة كمال
 كما بينا سابقاً فقدر في معرض البطلان اي في زية وصورة والمعرض
 الثوب الذي تعرض فيه احادية على السبع قريب من العطف التفسير لانه
 لعدم الاتحاد في الخبر بحسب المفهوم وان كان هو ذي اخر من احداً فيه
 معالم البيت اعترض وقع في البين لتأكيد المدح وما حوّه من قول ابن الرومي
 آراءهم ووجوههم وسيوفهم في كاد ثبات اذا وجو نجوم فيها معالم الهدى
 ومصاح تجلو الدجى والاخرات رجوم صدأ السيوف الصدا بالبقصر
 وسبح احمديه وكهيف الصيقل بالسيوف لكثرة الصقل فيها والا فكل من قبل الصدا
 من المتجدد من احمدي صاقل وصاقله ملك الصقل صيقل على السبب ايضا
 فاختار تشبيه الاذان بالسيوف لما فيه مع ان تشبيهها بالمرأيا من حيث كونها
 محال صور المعقولات كما ان المرأيا يرسم فيها مثل المحسوسات اكثر واشهر
 استعمالاً اما فرض عيسى آه ذهب بعض العلماء الى ان الواجب معرفة
 هو الاعتماد مطلقاً ولو تعلية محضاً كما في منشا في شامق جبل فقل من خبر
 من غير نظر منه اصلاً وذهب الاكثرون الى ان الواجب هو العيين وطائفة
 منهم وهم الاقلون ذهبوا الى وجوب المعرفة التفصيلية والاقدار على عدد الدلائل
 وتحرر المقاصد وهو لا يزعوا ان معرفة المنطق فرض على كل المعركة يكون
 الا بالنظر والنظر لا يتم الا بالمنطق وجمع منهم وهم الاكثرون قالوا ان الواجب في
 معرفة الله تعالى هو العلم الاجمالى الرافع صاجبه عن خفض التفسير غير ان كل من حرر

والجمل المعترض
 يجوز ان يكون اكثر
 من واحدة كما هو
 في موضوعه
 من غير ان يكون اكثر

فان قيل من لم يدر في الفاضل
 في علمه فهو صاقل وصاقله
 والصيقل الصيقل الصيقل
 يدل على انهم يرون الخصم قوله
 والمصطلح ما يصلح في البيت
 وكذا

فقد مرنا من ان انفع
 انما مرنا من ان انفع
 انما مرنا من ان انفع
 انما مرنا من ان انفع
 انما مرنا من ان انفع

هذا هو الحق لا يخفى على من تأمل في هذه المسئلة
فان العلم لا يكون الا بالبرهان لا بالسمع ولا بالرأى
والبرهان لا يكون الا بالقياس لا بالمشابهة ولا بالقياس
الى الغير والقياس لا يكون الا بالاشياء التي هي في
العلم لا بالاشياء التي هي في الخارج والاشياء التي
هي في العلم هي التي هي في العلم لا التي هي في
الخارج والاشياء التي هي في الخارج هي التي هي في
الخارج لا التي هي في العلم والاشياء التي هي في
العلم هي التي هي في العلم لا التي هي في الخارج

المقاصد ومرار الدلائل كالحال انفس وهو لا انكر وكون المنطق فرض عين
فقالوا الواجب في هذه المعرفة الاجالية هو النظر الاجالي وذلك لا يوجب على من
المنطق والمنطق عليها هو النظر البسيط لكنهم زعموا انه كقولنا ان اوله في كل
من يتم قواعد الدين ويخط عنده السليبي كطرق الخلل من مغالطة الفرق الضالة و
يجادل الخصوم ويدافعهم بآراءهم وادعائهم ودفع الشبه بالانظار الصحيحة التفصيلية والآلة
للمتدوين والعلماء المجتهدين كانوا اعراض المنطق بغير فهم السليبي بل تعلم قبل النقل
اللغة العربية لكن لم يكن لهم وقوف بالاصطلاحات ومن واجب تعلم المنطق قبل وجوب
بالقياس الى الايمان العاصرة وسيجي لك زيادة التفصيل في بيان الحاجة
الدرسي كل ما جعل على لاطاعة الله تعالى جمع شعبة او شارة بكثرة الشرح
وتعب القرح اخرج وانظر الى التفسير له بعبار المعنى اللازم وانشاره الى ان
الفرق بين اول المارة فصيله منه معنى المقروح فيمنع من المارة لا فيه انما
اللازم للبرهان بل مع اخرج نمت ايضا في استنباط على الاكثر والالتفات الى الا
وفيه نوع تكلف فالاول ان يقال انها مأخوذة من القرح بمعنى ابتداء الشيء ومنه
اقرت بجمل اذا ركبته قبل ان يركب ومنه اقترح الكلام لا يتجمل كذا في الصحاح
والاقترح بمعنى ابتداء الشيء مطلقا مذكور في القاموس وفيه ايضا القرح اول
الشيء فلهذا يكون اطلاق القرح على اول المارة ظاهرا فلا يحتاج الى ما حكمه الفريسي
رحم الله وفي الاساس قرحت ركة اي بيرا واقرحتها اي جفرتها بمكان لم
تحفر فيه فعلى هذا يكون القرح بمعنى المقروحة حقيقة في البرهان فيمنع من العلم
لظهور المناسبة بينهما فلم يحج الى النقل مرتين لكن الشرح رحمه الله رجع قول الصحاح

هذا هو الحق لا يخفى على من تأمل في هذه المسئلة
فان العلم لا يكون الا بالبرهان لا بالسمع ولا بالرأى
والبرهان لا يكون الا بالقياس لا بالمشابهة ولا بالقياس
الى الغير والقياس لا يكون الا بالاشياء التي هي في
العلم لا بالاشياء التي هي في الخارج والاشياء التي
هي في العلم هي التي هي في العلم لا التي هي في
الخارج والاشياء التي هي في الخارج هي التي هي في
الخارج لا التي هي في العلم والاشياء التي هي في
العلم هي التي هي في العلم لا التي هي في الخارج

هذا هو الحق لا يخفى على من تأمل في هذه المسئلة
فان العلم لا يكون الا بالبرهان لا بالسمع ولا بالرأى
والبرهان لا يكون الا بالقياس لا بالمشابهة ولا بالقياس
الى الغير والقياس لا يكون الا بالاشياء التي هي في
العلم لا بالاشياء التي هي في الخارج والاشياء التي
هي في العلم هي التي هي في العلم لا التي هي في
الخارج والاشياء التي هي في الخارج هي التي هي في
الخارج لا التي هي في العلم والاشياء التي هي في
العلم هي التي هي في العلم لا التي هي في الخارج

فذلك

فلذلك قال بالنقل مرتين وكون القرح بمعنى الطبيعة منقول من المارة مذكورة في
الصحاح الا ان المقوم منه ان اطلاقها على الطبيعة كونهما لا استنباط
العلوم حيث قال بعد تفسير القرح بالمارة ومنه قولهم لنقل في قرحه يراو
استنباط العلم كجودة الطبع وايضا الذي شعره العبارة ان القرح في هذا
المعنى مجاز مشهور حيث قال يراو ولم يقل يطق او نحوه بل اعتبار نقل العلم
اولا والظ من كلام الشرح انه حسده من طريق غلبة الاستعمال وان اطلاقها
عليها باعتبار كونها محل العلم بعد كونها منقول من المارة الى العلم فليكن بالتأمل في
التوفيق والمراد منها محلها شعرا استعمال في اطاره المذهب فجاز وان
اشتهر فيها ولو قيل انها حقيقة فيها بالنقل او بغلبة الاستعمال لم يبعد عن الصواب
مجازة احد في المبالغة المقبولة فلا يلزم منها ان ينضى الى مبالغة غير مقبولة
المبالغة في الوصف آه وما ذكره في الصحاح وغيره من اطره مدخ فلتفسيره
لان الاطار بالعلم الذي ذكره الشرح مشهور لا شبهة فيه فانه في تفسيره النظم هو
مديم المدة على الاطار ليكون ترقيا من الاول الى الاعلى لكنه اخرا لارعاية السجع
ولكنه في المدة كالعطف التفسير المنطقي نعم العول المخصوص بالمدح محذوف
هنا فترتبه السابق فقول المنطق مبتدأ خبره نعم العول وليس ههنا مدح المخصوص بالمدح
وقدم ابا على آه لما ذكره التبيين على عدمه في الفصل والاقترار
آه ولذلك يعقبه بالشيخ اذ هو من على الاقدار حاول التبيين في لفظ التبيين
ان حلال المنطق معلومة لكل احد لكن بما يعمل عنها النار الى النار باقية ما
وراءه نرسيم والنار يا بغير وهي بلدة في ناحية بلخ ذلك الفيلسوف آه

هذا هو الحق لا يخفى على من تأمل في هذه المسئلة
فان العلم لا يكون الا بالبرهان لا بالسمع ولا بالرأى
والبرهان لا يكون الا بالقياس لا بالمشابهة ولا بالقياس
الى الغير والقياس لا يكون الا بالاشياء التي هي في
العلم لا بالاشياء التي هي في الخارج والاشياء التي
هي في العلم هي التي هي في العلم لا التي هي في
الخارج والاشياء التي هي في الخارج هي التي هي في
الخارج لا التي هي في العلم والاشياء التي هي في
العلم هي التي هي في العلم لا التي هي في الخارج

هذا هو الحق لا يخفى على من تأمل في هذه المسئلة
فان العلم لا يكون الا بالبرهان لا بالسمع ولا بالرأى
والبرهان لا يكون الا بالقياس لا بالمشابهة ولا بالقياس
الى الغير والقياس لا يكون الا بالاشياء التي هي في
العلم لا بالاشياء التي هي في الخارج والاشياء التي
هي في العلم هي التي هي في العلم لا التي هي في
الخارج والاشياء التي هي في الخارج هي التي هي في
الخارج لا التي هي في العلم والاشياء التي هي في
العلم هي التي هي في العلم لا التي هي في الخارج

هذا هو الحق لا يخفى على من تأمل في هذه المسئلة
فان العلم لا يكون الا بالبرهان لا بالسمع ولا بالرأى
والبرهان لا يكون الا بالقياس لا بالمشابهة ولا بالقياس
الى الغير والقياس لا يكون الا بالاشياء التي هي في
العلم لا بالاشياء التي هي في الخارج والاشياء التي
هي في العلم هي التي هي في العلم لا التي هي في
الخارج والاشياء التي هي في الخارج هي التي هي في
الخارج لا التي هي في العلم والاشياء التي هي في
العلم هي التي هي في العلم لا التي هي في الخارج

هذا هو الكتاب الذي كتبه
 في تاريخ العرب
 في سنة ١٠٠٠
 في شهر ربيع الثاني
 في يوم الاثنين
 في سنة ١٠٠٠

اور واسم الاشارة كمال الغاية بثانه واختر لفظ ذلك من بين الدال على البعد والانه
 على تقطيعه ونصبه على الاختصاص فيها على اختصاصه بالصفات الكمال المذكورة بالمصداق
 بالاختصاص من لواحق السادة في صواب على حدة مذكورة في النسخ احكامه سواء كان في نفسه
 حرف النداء كقولهم السلام انا معاشر الانبياء لا نورث اولادكم نحو قولهم نحن العرب
 اقرى التوالم للضيف ولا يكون في نفسه حرف النداء لانه يلزم منه اجتماع آتى الترتيب
 وزيادة التفصيل المذكورة في كتب النور فليطلب منها ريبا حاكما آه ترك التشبيه
 مما تنقن في العبارة وكلما انظر في جميع نظم الشيخ اقرب الى التحقيق المطبق في المنا
 البرهاني ونظر الناري الى التحمل المناسب للتمام الخطابي فكل وجه هو منوتها
 فلانواع بين الشيخين حقيقة بل في الاعتبار فان الحكمة التي بها لسمي جاد ما لا تاف في الحكمة
 التي لسمي بها ريبا والغيرتها قول مركب فيلما آه ان عرب الفيلسوف
 من هذا المركب الذي ركب اللغة اليونانية فاطلق على الحكميم يكون محكي الحكمة
 والفلسفة مشتقة من كالحول من لا حول ولا قوة وهو التشبيه بحضرة وجود
 في العلم والعمل بحسب الطاقة البشرية لتحصيل السعادة الابدية والفيلسوف
 اعتبر اشتقاقه من الفلسفة بلا اعتبار تعريبها من فلان سوفادو مداب المسببه
 والتشديد الرفع والاحكام ماخوذة من التشديد بالكسر قال شاذ تشديد الترفع
 ان جصه وقصر تشديد على وزن سبع اي معمول بالتشديد بالكسر اي بالجهش بقرينة فعله
 والا فالتشديد بالكسر كل شئ يطلع به ايمان من جهش وغيره كما قال في الصحاح
 وهو جهش بيا التشديد الذي اخذ منه التشديد لان التشديد مطلقا هو جهش فخط فلان
 يخالف في الصحاح واعتبار معنى الرفع والاحكام في باب التفصيل منه على التشديد

هذا هو الكتاب الذي كتبه
 في تاريخ العرب
 في سنة ١٠٠٠
 في شهر ربيع الثاني
 في يوم الاثنين
 في سنة ١٠٠٠

هذا هو الكتاب الذي كتبه
 في تاريخ العرب
 في سنة ١٠٠٠
 في شهر ربيع الثاني
 في يوم الاثنين
 في سنة ١٠٠٠

والمسند كور في قانون الادب وافي لتمام
 في نظام الادب وافي لتمام
 في نظام الادب وافي لتمام
 في نظام الادب وافي لتمام

هذا هو الكتاب الذي كتبه
 في تاريخ العرب
 في سنة ١٠٠٠
 في شهر ربيع الثاني
 في يوم الاثنين
 في سنة ١٠٠٠

لزمان غالب العمل بالجهش فظهر معنى التشديد بمعنى الرفع والاحكام من التشديد المراد
 منه الجهنش لست بالمعلم الثاني لانه حرر ترجمه التعليم الاول لا يسطور وي
 ان كتب ارسطو كانت مخروضة في آستانه ملك من ملوك اليونان وطلب المأمون
 تلك الكتب ولم ترسل ذلك الملك فغضب المأمون وجع عساكر المسلمين لخروج عليه
 وبلغ الخبر الى الملك فخرج البطريق والرباين وشاورهم في الامر فقالوا ان ردت
 الكسرى في دين المسلمين وكونهم فرقا متخالفه متضاده في عقايدهم فارسل هذا الكتاب
 اليهم فاستحسن الملك رأيهم وارسل الكتب الى المأمون ثم ان المأمون جمع
 ملكته كمنين براسي وثابت بقره وعمرها وزجوا بتراجم متخالفه مخلوطة
 غير ملخصة ومحيرة لا يوافق ترجمه احد منهم ترجمه الا فرفع تلك التراجم بهذا
 غير محيرة بل اشرف انعمت رسومها واندرست الى زمان حكمه الفارابي
 ثم ان التشييك زمانه وهو منصور نوح الساماني ان جمع تلك التراجم وجمع
 بينها ترجمه ملخصة محيرة مطابقة لما عليه الحكمة في الواقع فاجاب الفارابي
 بملتمس الملك ففعل كما مراد وسمى كتابه بالتعليم الثاني فلذلك لست بالمعلم الثاني
 وكان هذا التعليم في فرائد الكتب المبنية باصنافها في المساء بصوان الحكمة
 الى زمان سلطان مسعود كما هو مسود الخط الفارابي غير مخرج الى البياض اذ
 الفارابي كان غير ملتمس الى جميع تصانيفه ونشرها ونشرها بين الناس وكان
 الغالب على الساحة على ذي ارباب التجرد ولا يريد ان يعرف احد وشيئ
 بين خلائق وكان الشيخ ابو علي تترتب عنه بسبب الطيب حتى استوزره وسلم
 اليه تلك الخزانة فاخذ الشيخ الحكمة من هذا الكتاب ووجد فيها بينها التعليم

هذا هو الكتاب الذي كتبه
 في تاريخ العرب
 في سنة ١٠٠٠
 في شهر ربيع الثاني
 في يوم الاثنين
 في سنة ١٠٠٠

وكان كافا لمراد من الرأب
 فان المحررة وسائر الفرق الضال
 تشبها ما بالثلاث عشرة وكما ان
 فضلا ثم قالوا ما قالوا
 في سنة ١٠٠٠

ان في وحق من كتاب الشفاء ثم ان الخزانة احصاها نازعا حرق تلك الكتب
 فالتهم ابو علي بانه اخذ من تلك الخزانة الحكمة ومصفاتها ثم احرقها للملايين
 ما فيها من الكتب فمابين الناس ولا يطلع عليها احد من الناس الا ان هذا
 عظيم واقف قد علم ان الشجرتين باخذ الحكمة من تلك الخزانة كما صرح به في بعض
 رسائله وايضا يهيم في كثير من مواضع الشفاء ان لم يحض التعلم الثاني وذلك
 معروف من زواوله هذا واما المعلم الاول فهو ارسطو الذي تلميذ افلاطون
 وادسوطو مخرج منه وانما سمي بالمعلم الاول لانه اول من استنبط الحكمة
 وشيئا ركانها وهو رئيس المثاني الذي اخذوا الحكمة الجينية عن افلاطون
 وانما سمو بالمثاني لانهم كانوا مترددين الى جنبه بكتلات اخذوا
 الاشرافية فانهم كانوا ساكنين في افلاطون في جميع اعمارهم كالمتصوفة وكان
 اعمالهم الشكر الدائم في جانب الله تعالى روي ان ارسطو لما اخذ الحكمة الجينية
 عن افلاطون قصد من التمهيد قواعدا وتقريرا لانهما اذ لم يكن قبل من كتب الحكمة
 الا رسائل متفرقة موزونة شبه النواز والنفية لان الحكماء قبل ارسطو
 كانوا يكتبون الحكمة من غير انها كالكيما وغير من العلوم الخفية ولا يعلمونها غير
 ابناء الحكماء والملوك فيقارونها كارتاعن كابر والمعارف ما قصد
 على افلاطون غضب عليه فتاك افتريد ان تنبئني سر الحكمة الذي كتمه الحكماء
 الى زماننا هذا فتاك بل اودع فيها ما وصى لا يطلعها غير اهلها فاجاز
 على ذلك جميع انواع الحكمة في كتابه بحر رسائلها وتقرر ولائها ويزيد
 ابراب فنونها ونفوسها ثم انه قد اسحق المنطق بقوة ورحمة وجوده

كان الحفص انما كان الحفص انما كان الحفص

آله التحصيل العلوم بحكمة فادرجه في كتابه ايضا على سائر انواع الحكمة لكونه
 آله لما فهو اول من استخرج المنطق وشيئا قواعد الحكمة فلهذا كتب المعلم الاول
 وسمى كتابه بالتعليم الاول هذه حكاية وقعت في البين ذكرنا المستحقة
 لما نحن فيه اذ لم نره آله البيت اعراض لنا بعد الملح وهو الطبيب
 هو الموافق لما ذكر في بعض كتب اللغة وان كان المذكور في الصحاح والناون هو
 الراجح مطلقا منتزعا او طبية وفي كلام الصحاح ايضا ما يدل على ذكر الشفاء
 اي غلبت بمعنى على انوار غيره من العلوم في ظلام الجهل وان كنت
 آله عطف على قوله فان العلوم الالهة الان الا ان كان معروفا باللام
 على النسخ بدة مديدة من عنفوان الشباب ان من لبيان مبداء المدة
 لالبيان عنهما اللهم الا ان يكون تصنيف الكتاب في ايام شباب الشارح حتى
 قوله الى هذا الاول مبداء مجاوزا آله كانه اختيارا هذا الشايط
 من الشطوط وهو مجاوزة الحكمة المستلزقة للابعد فلذا اعتبره في منتهى
 لامن الشطوط وهو البعد فاك صاحب الكتاب شطوطا باضم واخر
 في مضارعة شطوطا وشطوطا اي بعد في الشوط فده في
 البيان اشار الى انه متعلق بقوله شطوطا لاركانها للملايين المبالغة
 في الشوط المقصود في المقام راكبا آله كعمل ان يكون اشار الى بعد
 راكبا في النظر بعينه على ويد قوله او الى تفصيل شطوطا معنى راكبا بهذه القرينة
 على جعل المضمين حاله كما هو الاصل في باب التفصيل فان جعل المضمين حاله المفعول
 وعكسه كلاهما شائعا في باب التفصيل كما قالوا في قولهم والى التبريد

حكمة في التعليم
 حكمة في التعليم
 حكمة في التعليم

يدل على ان الشفاء المشهور المحفوظ
 اللبم وهو لا يجوز فيك
 السوء عن غرض السوء
 بتفسير اللبم كجمله لا يصح
 لانه باعده

ومن ثم ان الحكماء
 على شطوط الشفاء
 لانه شطوط الشفاء
 لانه شطوط الشفاء

كاشف عنده وهو
 اشارت ببدء من الشوط
 الى انه متعلق بقوله
 شطوطا لا يتولد
 راكبا

التي هي من جنسها

لنباها السبع وبلغ الحروف ايضا كناية مشهورة على الاستقصاء التام
 ولكل ان تول المراد منها الحروف المنقوطة وغير المنقوطة وباقي المعنى على حاله
 اي روية وجيدة والا وجه منه ان يقال ضعفه وقويه كما لا يخفى
 لا خصوصه اي كتاب الشفاء بما وضع به اي من ادراكه والانتباه
 اخر من تفسيره ان كان المعنى خلاف ما يحتاج اليه كالسبع والثلث العشر
 والسبعين تحت الطين والنجمة والميدان ساكنه اصل فيه كسر الهم
 وهو متردك الاستعمال والمستعمل مما بين الناس بفتح الهم ولا اللفظ المشهور
 افصح قال بعض النظار ميدان ميدان ميدان بخوان ناظر اي اخذ
 منه مقامات العارفين اي مركبات الاشارات اذ هي مذكورة في ادوات
 الاشارات الا واحد آه الاستثناء في قول الشيخ انما صح باعتبار
 تضمن كل معنى البغى كحال الخنى وواحد بعد واحد كناية عن قلعة عدد الوارد
 اي لا يجمع في الورد واد في الزمان اسان معاً فكم صفة آه تنبيه
 للمبالغة المستفادة من كلمة كاسيا وتفصيل لما اجله فيها واللام اما لا التسم
 المحذوف والمجد والساكيد وكلمة كاسيا في موضع الحال ولا النى اكس
 ورسى بمعنى المثل مصاف الى ما وهو اسم الموصول وكتاب مرفوع على انه
 خبر مبتدأ محذوف من هو الضمير العائد الى الموصول ولها وجه افهم
 الاعراب مذكورة في كتب النحو فليطلب منها وصوب اي نزل
 الى سفل آه يقال صوب راسه اي خفضه واستعمل الشارح في معنى النزول
 مجازاً ولم يقل بصوب معنى تنزل لرعاية المناسبة لصعد معضلاً

هذا هو الوجه في قوله
 السبع والثلث العشر
 السبع والثلث العشر
 السبع والثلث العشر
 السبع والثلث العشر

هذا هو الوجه في قوله
 السبع والثلث العشر
 السبع والثلث العشر
 السبع والثلث العشر

على صيغة

التي هي من جنسها

على صيغة اسم الفاعل والعضال بضم العين اذا اعنى الاطباء قال
 اعنى الرجل واعياه غيره وكلاهما محتمل منها في اكثر ما قيل عن الما
 وفي جل ما اعترضوا عليه اي في اكثر نكتهم وجل اعتراضهم على ان يكون
 ما مصدرية وكذا ان يكون موصولة والعائد محذوف اي بالعلمه واعترضوا
 به والضمير ان البارز ان الكتاب الشفاء فالحلل والزل في المنقول وفيما
 يعترض به لا في المنقول عنه والمعرض عليه والزل في الاعتراض اما للحلل
 في النفل او لصحة المنقول اقتضاها بالتألف والاضاد المعجمة
 اقتضاها اي ازال بكارتها ولما كانت عبارة آه عدم القدرة
 على افرع البيان يكون تارة لا شكاً لها في نفيها اما لكثرة مصادرها
 اولدقتها وخفايتها ويكون اخرى يكون العبارات الدالة عليها محكمة
 معقودة او مطبوعة لا يتبدل لوجهها وحمل على الثاني ليلام تفرع قوله
 فهي بعدت تحت حب الاناظ ولا يمكن حسن تفرع البناء تحت الاستار
 على عدم قدرة الافتراع الا الا واحد آه تعريض بالشايع
 وبما النسبة للمبالغة كانه منسوب الى الواحد لصرفته في الاوحدية
 والمراد بمبانيه آه فستر المباني بالانفاظ لعلها بلتها بالمعاني
 مع مناسبة الرق للانفاظ وهو انب لوصف الكتاب لما قصد
 مره بان حال الناقص والانسب فيما سبق من طرق اي تصغيره
 بالدلائل ليدل على تدح كماله لا يمكن رتقا تامة قيد التمام انهم
 من المتكلم انطباع مع المعادة في هذه الدلالة من لفظ المباني والكتف

وان كان على صيغة
 السبع والثلث العشر
 السبع والثلث العشر
 السبع والثلث العشر

سفر

مستی آن الهی و آردن حق بعبادت آنجا
مستغنیان از زمان و الدهر نیست آنکه هر کس نه خدا را بداند
آنجا و آن بعضی قولے آن که نه خود را بداند نه خدا را بداند
حق است آنکه ده روز به لای صفت آنکه او را بداند سواد
غیر و میگویند است الهی غنی و غنی و غنی
نه انحصار است به غنی و غنی و غنی
عزیز و با غنی و غنی و غنی
انسان پس هر یک از این
ما بسیار مدح و ثناء
نخستین نام
عزیز

على قول اذا انا آه عطف قصة على قصة والذي يقتضيه النظر الدقيق هو ان المقام
 كان نظنه ان توهم ان شأن زمانه لما كان كذلك كان في حد الاشياء باليت
 هذا الكتاب المحتاج في صدر قال دفعا لهذا التوهم ولكن آه فكانه قال نعم كان
 احوال على ما توهمه من منافع التاليف لو لم يكن محدث في الزمان ما ينافي وفعلات
 الزمان وسهبا بالكلية وتوحي لك الغرض لكن حدث ذلك وهو النص المصد
 بلكن ومصلحات في لما قصت آه فعلى هذا يكون قوله ولكن استدرأ كما عني
 ولم عرفت باعتبار ما توهم منه دفعا لذلك المتوهم ويكون معطوفا عطف قصة
 على قصة اي سببه آه مجازا لان هذا المعنى يلزم هذا التفسير المخصوص
 عادة او التشبيه بين العيشين المحسوس والمعقول على سبيل التمثيل يكون
 الاستعارة في المركب لاني اجزاءه وكجزان يحل على الكناية ايضا تأمل
 فهي التي التاء بالقليل قوله عذرت ونذرت او تفصيل يكون بكونه
 والآية كبرى وعظمى والضمير راجع لذات الكناية اجاب مع كونها حنة كبرى
 وآية عظمى ولم يعرض الشرف لارجاع الضمير هنا كما تعرض في قوله وما هي
 خاتمة في الثاني بسبب بعده دون الاول وما هي الادلة الصالحة
 آخر البيت الدولة بالنوع مشهورة معروفة ونجى بالضم ايضا من ال بمعنى
 دار سميت بها لانها سدا ولما الناس يكون مرة لهذا مرة لذلك الجمع
 دول بالكسر المخدوم الاعظم الى قوله شعراورد والصفات المستعدة
 المادحة على وجه التعداد والتفصيل بينهما فبنيها على ان كل من الضمة صفة مادية
 على حدة بدون انضمام الاخرى اليها ويسمى هذا في العلم البدع بسيادة الاعداد

هذا التفسير هو الذي
 لا يفسد كلامه في قوله
 ما عرفت باعتبار ما توهم منه

قوله بل اجد آه هناك كرم السحاب اذا جارت بالغيث وكرمت الارض اذا
 زكى رعيها وجاد اللوم اعني آه اللوم كرم المعان اخضا وما الكرم ايضا
 كما قال الامام المزدني في شرح الحاشية اللوم اسم لفصال كجمع وهو الخلل واختلا
 ما ينفية المروءة والصبر على الامور الدنية ودناءة الالباب والكرام اسم لفصال
 ايضا لفصال اللوم لضم الدال فارسي معرب اي من فحما وهو الوزير
 آه كانه جاع لتوايل الملك كانه قد فر وهو مرثمة في ذمته رسم احوال الكس من
 هذا الصور المرثمة فيه قد راجعهم اي يستبسط من نفسه كما تستبسط من الدهر كحال
 عقد ووفور تدبيره في احوال الملك وهذا لا يكون الا للوزير الكبير وقيل
 سمي بذلك لانه قد لا يكون الا في يده ولا رسمه الا هو وقيل لانه لا ينفخ
 الا عنده وهو لا ينفخ كونه غيرة صاحب الدهر ايضا ولا كمن فيها واصلا له
 وذكر في التاموس كل كتاب يكتب فيه اهل الجيش والاعطية فهو الدوان واما
 الدستور فهو الاصل المرجع اليه وهو بيد الوزير الكبير وعلى هذا لا بعد كل البعد لكون
 الاخير من مروج اطلاق الدستور على الوزير الكبير والناظرة في الصحاح
 هناك فلان نظيره قوة ونظوره قوة للذي ينظر اليه منهم ولم يذكر الناطرة وقال
 صاحب التاموس ونظوره وناطرة ونظيره سيد ينظر اليه للواحد
 والمذكر والمؤنث ولم يذكر معنى المبالغة فيها ولعل الشرف حمل التاء على المبالغة
 كما في تاء علاية واخذ كون سبب المبالغة حمل ذلك المنطوق على النظر من المقام
 شأنه وايضا يمكن ان يؤخذ من اصل معناه لان سياحة حاملة على النظر ايضا واما
 اختاره كونها مبالغة في المنطوق لتناسب هذه التورية للقرنة الآتية مع انه وقع

هذا التفسير هو الذي
 لا يفسد كلامه في قوله
 ما عرفت باعتبار ما توهم منه

كما مرشدك قوله والمقصود
 انه قدوة للطلاب
 على غيره

من انما كان له
والنفسية من انما كان له
والنفسية من انما كان له
والنفسية من انما كان له

من انما كان له
والنفسية من انما كان له
والنفسية من انما كان له
والنفسية من انما كان له

من انما كان له
والنفسية من انما كان له
والنفسية من انما كان له
والنفسية من انما كان له

في المدح وبين سبب المباينة بكونه حاطا على النظر اذ يحسن هذه المباينة وينفذ
المدح فان هذا المناسب للفرقة الآتية ان تعال ما طورة وداوين الوزارة قلت
يمكن ان يؤخذ هذا المعنى من الدوران ايضا لانه مضاف الى المصدر وهو متعلق على
والخبر ويجعل الاضافة على الاستغراق والى هذا المعنى اشار بقوله يعني ان الراء
او بمعنى الحافظ الناطور والناطورة بهذا المعنى مذكوران في كتب اللغة بلا
اعتبار قيد المباينة والشرب حمل التاء على المباينة ايضا لكن لم يذكرها الجوهري
مع انه ذكر الناطور بمعنى الحافظ وانما ذكر الناطور والناطور بالطاء المهملة
حافظ الكرم الفاعل من قدح الفصل بالفتح المعطوف من جارة اما سطر التاء
بتعني معنى الاخذ او حال من القدح على تجوز بعيد امثال من المجزوء عليه اذ كان
وهو الساج آة الميسر فمخصوص مشهور فيما بين العرب وهو المنهي عنه في قوله
انما اخبر والميسر آة القدح هم الميسرة ولا قدح عشرة وهي الفذ والتوام
الرتب والجلس والنفس والميل والمع والوعد والسفيع والمنج فاذا ارادوا والميسر
اشترؤا جزوا فخرها وقسموا لهما على ثمانية وعشرين جزءا ثم يحلون القدح
في خريطة يستونها ربابة ويضونها في يد عدل يستونه حوزة فنجعلها فيما بينهم
باسم واحد واحد حافظة حافظة نصيب والتوام نصيبان بهذا يزيد واحد الى المعلى
وكسبقة انصبا وهو النصيب الاعلى ولا نصيب لما بعده من الثلثة الاخيرة و
اصحاب هذه الثلثة يوزعون ثلثيها على سواهم فيسبيل التمول في ثلثيها سبعة عشر
جزءا وياخذون من صاحب الوعد ثمانية ومن صاحب السفيع تسعة ومن صاحب المنج
عشرة كانهم حافظوا في العروة ايضا على الترتيب المذكور في الانصبا وهم يتفاوتون

بهذا وفيه فقول انصبا هم الى الفقرة ونسبون الى النحل من لم يدخل فيه ويؤمنون
البرم الصائب السهم آة فقرة به لان صاحب مخصوص في الاستعمال باسم
صاحب السهم الغرض ولا يقال في غيره وان كان الاصابة والصواب لوجه في جميع
الافعال وقوله لم يجر اي لم يعل يقال جاز عن الطرق واحاط السهام المتل
يضرب لمن يكثر الخطا ويأبى بصواب احيانا الثوب الاشراف على شئت
ان راوا انقدت وشهاب ثاقب اي مضى ولم يجعل الثاقب من الثقب معنى
جعل الثقب في الشيء ليكون اشارة الى معنى زاية في الامور كما في قوله ونسب لانه لا يلزم
هذه الفقرة لما بدت في هذه الابيات معرضة لتأكيد المدح والمحامد جميع
محمد بن نفع الميم الثانية وكسر اوسى يا محمد عليها اشار بذلك الى مرجع
آة عاوجه التخييل المناسب للشعر كانه علم بدو المحامد منه حين لا دونه لانه في
المهند ينطق عن سعادة جده اثر النجاة ساطع السران فتميز ذلك لذلك ثم
ان العبارة في ان اسم مجموع امير محمد اما لان الامير فزعلم في الاصل او
لانه لقب به بعد الامارة والصاحب مطلقا آة لوصفه هنا لا
قوله وما نرى الا دله صاحب الآخرة لا يظهر وجهه فانه اراد ان يبين
عقيب بيان اسم المشتغل على الامارة المناسبة للوزراء والاداء هنا مقصود
لسلطة الوزن وان كان الوزن يستقيم ايضا بالمدح ان نسخ الكتاب تنفقة
عليه راي لا الثوب اما للتعظيم او للتحية وكل وجه هو مولها في
الديجي اي في ظلام الجهل والعمية اي من ثياب الدنيا في العباد
رسيد لاسلام الاضافة لادنى ملازمة او لاسلام سبب ارشاد

و هو قوله
من انما كان له

من انما كان له
والنفسية من انما كان له

من انما كان له
والنفسية من انما كان له

وكون ان يكون حقيقته على ضرب من الاعتبار وعطف المرشد عليه للمناسبة بينهما
 ان كان التسمية له فلا يجوز الفصل المنع عن اعتبار كل من التراتبية منه ما يستعمله
 في المدح ولذا فصل في اكثر المواضع ما فصل من التراتبية المادحة **فصل** في ما وجد
 بعد اشارته الى ان في غده في كلامه الرابع منه للاحوال احوال الكاينة
 في غده ومن جهة يجوز ان يكون الموصول ببعض صلة كما صح في اوائل حاشي
 المظهر واوائل شرح المتنازع والمنع بخبرك في احوال الآتية بقوة
 انظر في الدكاكة كانه رايا ويركها وهو اشارة الى حسن التدبير في الاشارة
 قبل وقوعها كما قلت في الفارسية **شبهه** كانه بتدبيرك من خواند
 زروى تحت احوال نشر ذوار **فصل** في حسن آية لفظة تنزيل الممدوح منزلة
 التي عليه السلام وكون اسم محمد في الواقع ولولم يكن اسم محمد الكان تمثيلا لآية
فصل في اشارة قد جاز في الخبر السلطان ظل الله في الارض يا ولى الله كل مظلوم
 ولا محامل وما ويلات من جعلها ان السلطان مشابه احكامه لاحكام الله في
 ومظهر لاكثر صفاته من التزيين والانصاف والعتاب والعتاب العفو
 والمغفرة والقر واللفظ وغير ذلك مما لا يمكن حاشي هذه الاسرار على
 العباد من الله ويظهر في ايدي الملوك والداطين فيكون السلطان بهذا التماثل
 خليفة الله في الارض ومثابه خليفة الله بطله طامرة او طل محمد وعلى
 العباد من الله يسترجع المتأذي بها جوة الظلم **فصل** في اجراء آية موصلة للعدا
 وقول بريح الله معطف عليه وهو مصراع من بيت مشهور ان هـ قيس بن
 الملوح الملقب بمجنون في قوله ليل دوى انه لما غلب عليه غش الليل وترقت علة

في قوله ليل دوى انه لما غلب عليه غش الليل وترقت علة
 في قوله ليل دوى انه لما غلب عليه غش الليل وترقت علة

الى غاية الصعوبة واعين الاطباء المعترفون والعهدة والرايون عن علي
 ولم يخف فيه الدوا وصار الى اسرار حال منه تحسن في الصحارى شذ ذلك على
 ابيه وسائر اقربائه فانوا به الى مكة فقالوا اذرب البيت وامسك الحلقه
 وادع الله تعالى ان يسلط عليك حبسك ليلك عن شوقه وعن ورجع عليك
 اليك فوار البيت وسك الحلقه فقال يا رب تسلبني جها ابداء ورحم الله
 عبدا قال آمينا فهو الذي آتاه نزع على ما سبق من الاوصاف المادحة
 ولقد اعجب في فرك هذه الصفات المادحة حيث فصل آية بين واحد واحد
 واخرى بين اثنين اثنين تبينها على ان كل واحد واحد يكتفي واثنين اثنين
 في فادة المدح مع قصد التفتن ولم يراع ذلك في قوله وصار عود الامل
 آية لان اثنين التريتين بمنزلة قرينة واحدة اذ عند تمام القرينة الاولى
 قوله وصار عود الامل عن محبة يا وى لا يتم المنع حتى يمكن ان يعطف عليها
 القرينة الاولى اي قوله يعقد قاسافله ويورق اعاليه فاللنا حبسها
 من تمة التريتين السابقتين ولم يراع ذلك ايضا في قوله والى للسحاب آية
 لزيادة المسببة بينهما ومن ما سبقناهما من جهة الاستنهام فلا يكسر الفصل
 في ما عتبر الاستقلال في كونها صفة مادحة معطف الجميع على المجموع فافهم
 ولا تغفل فانها لطائف اعتبار رايته تنفعك في مواضع شتى معرب
 سرايره لم يذكر في الكتب المشهورة المتداولة انه معرب ولعله اطلع
 على نقل منهم والبستان الاول ان قال او البستان اذ المنع الثاني
 على نقل آخر في معنى احدى وليست احدى مشتركة في المعنيين قال في الصحاح

في قوله ليل دوى انه لما غلب عليه غش الليل وترقت علة

في قوله ليل دوى انه لما غلب عليه غش الليل وترقت علة
 في قوله ليل دوى انه لما غلب عليه غش الليل وترقت علة

في قوله ليل دوى انه لما غلب عليه غش الليل وترقت علة

اكدية الروضة ذات الشجر ويقال كل بستان عليه حائط فن العبادة نوع وكما
 فلابد ان يقال بان اكدية هي الروضة على رواية والبستان على رواية اخرى
 واستعمل اي جمل اقبال الدرس نازلا عن خلقه وبجته الالهية التي جبل
 عليها الا لا تضاد وقيل افعال السيرة في ايام دولته وقوله وصار عودا لاول
 عن حبيب آه اللام فيه لا يستغرق جميع السجدة المبالغة في انشاء لانه
 يدل على ان لامل الواحد اياما كثيرة بمعنى النعمة مجازا وقال المطرزي
 في المغرب اليد من المنكب الى اطراف الاصابع واجمع ايدي الاربعة جميع الاربعة
 انما غلب على جميع اليد بمعنى النعمة انتهى واما الاربعة فلا تستعمل الا في اشارة
 وقول جميع الاربعة باعتبار متديرا او اليد لا تجمع على ايام اولها وبالذات
 لان صيغة فعل لا تجمع عليها بلا واسطة فلا بد ان تعد الاربعة واسطة وان لم
 تستعمل في جمع اليد بمعنى النعمة فيصدق اسافل وورق اعاليه فيسيل سمع
 مراتب من ان المراد طول عطايا بلا اسافل والاعاليه الاصاغر والاكابر
 ولا يخفى بعد فهم هذا المعنى من هذا النظم على وجه الكناية فالصواب المصير الى
 استعارة لطيفة او تشبيه لامل بالعود كما هو المتبادر وان صح التعليل
 الشارح لان العبادات في الخطب والرسائل والاشعار ربما تكمل على ما هو
 اجدد مما قصد من شأنها فالحق ان يتبع ما خذو سمع هذا الهم
 مراتب من ان المراد طول عطايا بلا اسافل والاعاليه الاصاغر والاكابر
 بل است باجها اولا اقصر في من المدح عنك بل قول است باجها وهذا
 المعنى في الاضرب بل قد مر غير مرة وكمل ان يكون لا تكينا للنظم السابق

الم هو امر من الاضرب
 ايضا كان الوجه السابق
 على نفسه

القسم اي لا والله على ما هو شائع في محاورات العرب والاضراب على حاله
 والمصالح من الميم او كسر ارض الفحل واليه اذ كلاهما يجان بهما
 ومثله الميم على الوجهين والغنج الدلال والكلال سابل الدال والكلال سابل
 الدقيق بثلاثة معاني بمعنى الكبير فيقال الدقيق بمعنى الصغير فيقال القسم عليه
 وبمعنى الكثير فيقال الدقيق بمعنى السليل كما سالت دقت في البكار واجلت
 وبمعنى الواضح فيقال الدقيق بمعنى المحن ومنه يقال لكل حليل ديق وعلى حيلة
 ودقيقة وفي بعض النسخ لكل حليل ديق مطف ديق اي لكل شيء حليل ودين
 والمناسب منها هو المعنى الاخير لان الدقيق بغير هذا المعنى ينافي المدح كما لا
 وانضاد وصف العبادة بالوضوح واضح شائع وفصل العبادات حسن بلاعتها
 وما يتبعها او المراد به الفصل العلمي فكانه زائدا فضلا ووضوح عباراته فيشر
 بكلمة الفصل والعلم والحكمة اسعا وفيه شارة الى كثرة ورود نعمة
 عليه على سبيل الاجماع او على تلاحق اللاحقة السابقة على وجه سقارها
 بعد فقه بعضها بعضا في دفع هذه البليات المذكورة من حوادث
 الزمان وعدى النظم من جعل لتضمين معنى الفيضان وليس من طر عليه معنى
 غلب لعدم المناسبة للمقام قال في المغرب ظاهرا عاونه وظاهر عليه غلب
 والنظم من اخذ من الظاهر لان المستعمل في جعل طر اليه ومنه الظاهر للمعنى
 ومتمت ذكرى آه اراد النظم الذي هو سادسة الذكر مجازا لان
 ما في حيز الجوار لا يدل على من على الذكر اللساني من طرف فلان اذا
 جاء سلا في اشعار بان فواصله كلما وصلت اليه وصلت في اوان التوق والرجاء

الم هو امر من الاضرب
 ايضا كان الوجه السابق
 على نفسه

في قوله لا يستعمل في محي الامور المنقورة عنه بطريق الكلف فلا يناسب المقام
وقيل يتطرق بالذات بمعنى يتجدد النفس وهو النوم الخفيف ومنه قوله
بما تقدم النوم من العصور والنفس به ايضا قال في الكشاف والشيء ما يتقدم
النوم من النوم الذي يسمى النفس الظلام الشديد والمذكور في الصحيح وغيره
هو الظلام مطلقا ولعله تسمية العام احد ثمان بمعنى حدث قيل المراد
الجديان وبها الليل والنهار التدبير اللاتي التدبير التفكير في اواب
الامور والنظر في عواقبها والتدبير مثله فلا حظت آية عطفه بالفاء
لان الملاحظة تعاقب لانتهاز ثم عطف قوله واخرت بالواو تنبيها على ان
الاختيار وقع حين الملاحظة ثم عطف قوله فاحذرت بالفاء لان الاخذ عقيب
ثم عطف قوله ولم اقتصر بالواو تنبيها على ان عدم الاقتصار كان من ابتداء
الاخذ وقوله متفرص في فصل عما تقدمه اعني قوله لم يحس ما يكون موقرا له او لا
حالا واحدا وكذا الحال فيما سيجي من قوله صاد مشتقا فانهم جميع شافعة
الآراء لا تعد موضوعا بمعنى الجماعة اي كماعات شوافع من الاقوال واللبات
ويجوز ان يكون جمع شافع قال في الصحيح ناقة شافع في بطنها ولده يتبعها اخر
قال ابو عبيدة الشافع التي معها ولد باسميت به لان ولد ما سفعها وهي
شفعته مرة بعد اخرى كان اللاحق لشفع السابق عن جوه فوايد
وفي بعض النسخ فوايد جمع فريدة وهي حبيبة النساء هي الدقية آه وكان
الاظهار ان مال النكتة هي التي تؤثر في القلب ما يثير عجبنا فكانها ينكته لكن

انما في قوله لا يستعمل في محي الامور المنقورة عنه بطريق الكلف فلا يناسب المقام

لما كان

لما كان هذه الصيغة يطلق في الاكثر على الاثر كما حصل بما خذ الفعل كالنقطة
للاثر كما حصل بالنقطة ومثالا لما لا يحصى حل الشرب على ما حصل
تصديق لما سبقه وتقرر لما لحقه كان قاطعا استقيم فقال اعلت هذه
المذكورات التي تنفع اخراجك فوايد اجواسر عن الفكر فان فعلت فقد
استخرجت آه وكنت تكون كذلك فكلامك السابق مطبوع مجازا فاجاب بقوله
نعم تصدق السابق الذي يدره اللاحق فيكون نعم بسبب ذلك التصديق متقرا
للاحق او اجاب بتقرر اللاحق فلهذا تصدق السابق كما اذا اتصلت واحد
من العلام بان قال في تحت المسئلة الفلانية تقول نعم انت رجل فاضل
وللتلازم الادعاء بين السابق واللاحق فصل اللاحق ولم يقل نعم وقد اخرج
فكول السابق متقرا باللاحق ايضا ولما كان منشا الاستبعاد في المذكورات
لعدم ذلك الاخراج ولو ادعا احتياج ذلك الاخراج الى التقرر فذكره
لتقرره نعم ولو قال تصدق لما لحقه وتقرر لما سبقه كان ظاهر كما لا يخفى
وهذا اسلوب بدع لا يوجد الا في كلام السحرة الموهذين من البلغاء ولم
يعتدون فيه فائدة اخرى ايضا وهي ربط اجمل الآتيه بما تقدمها ونظما
في سلك واحد دون فصل بينهما وكان نعم سدة السلك وقده ايضا شريط
السامع لاصغاره الحديث الذي يأتي بعد نعم وان يلقى السمع اليه وهو شهيد
وقوله سميتها الى آخر المعطوفات ليس مما سئل به التقرر اصاله بل من
لواحي المقر وتسماته وسميتها آه الظان اسم الكتاب بمولد امع الاثر
وقوله في شرح مطالع الانوار ظرف مستقر صفة له او حال عنه وفائدة هذه الصفة

في قوله لا يستعمل في محي الامور المنقورة عنه بطريق الكلف فلا يناسب المقام

انما في قوله لا يستعمل في محي الامور المنقورة عنه بطريق الكلف فلا يناسب المقام

في قوله لا يستعمل في محي الامور المنقورة عنه بطريق الكلف فلا يناسب المقام

في قوله لا يستعمل في محي الامور المنقورة عنه بطريق الكلف فلا يناسب المقام

بسم الله الرحمن الرحيم

من الإشارة الى وجه التسمية وان كان الاسم هو المجموع فهو انما ظرف مستقر ايضا
او ظرف لغو مطلق باللوازم وهذا باعتبار المعنى الاصلي والماضي كونه جزءا
العلم فلا يلاحظ فيه التعلق اصلا لا لغو ولا مستقرا بل يكون بمنزلة زوايا
وقول وتظهر في سطر العبارات إشارة منه الى ان التسمية للفرايد من حيث
انها في قالب اللفاظ ولللفاظ من حيث انها تدل على تلك الفرايد كما كانت
على المتأمل وسميتها الضمير راجع الى العبارات الزواهر ولذا ان
والسدة باب الاداء قبل سقيفة فوق باب الاداء قال رأيت
قاعدة السدة باب العجب من كونه في اورد هذا المثال للغة الاول
ولعله مؤتمنة او من الكتاب والمثال المطابق لمقصوده ان يقول سدة دار
على اطراف استئناف لدفع سؤال ما من عما تقدم كان قال قال
لم فعلت ما ذكرت فاجاب على آية وفي تعقيب قوله ومنعت بتوابع لطيفة
غير خاصة وفاتحة الشئ اولها تسمى بها لان الابداء بالشيء هو
ونظير ما انما لاخره لوقع الختم في الاخر والاول فيها لتدل على الوصية
الاستية والمراد من الفاتحة هنا الشئ اليسير كما يقال جسي او ايل نظره
بفتح الفتح والفتح الراجحة الطيبة تعالى فاحت ربح المسكن نفوس
اذا اقتضعت ولا حال فاحت ربح خبيثة كذا في الصحاح وهو ايضا تعاد
لشئ القليل يقال شئ من كذا في المبالغة عن القلة فالفتح من الفاتحة معناه اقل
قليل وفيه إشارة الى ان شئ من الطافة وتغني الراجح فاطنك بالاكثرة وطلا
ان الشكر لا تجلب المراد فيه اياما الى ان تلك النعم المذكورة الموجبة للشكر

بسم الله الرحمن الرحيم

بسم الله الرحمن الرحيم

بالنسبة الى الطافة الباقية لا يعدل بفتح منها بل بفتح من الطافة الى ان لا يزيد
نعمه بالنسبة الى تلك النعم المذكورة وبذلك يحصل المبالغة في الطافة الباقية
معنى من لا يفرأه وفي بعض النسخ مغرم من المعنى وكلاهما مع حفظ
معنى في الشئ كمثل خلا الساس اصل هذه الكلمة في الشئ في اختراع اللبا
ونحوه ولما جاز اعتبار كل من الليل والنهار والنور والظلمة كجمل سائر
بالنسبة الى الاخر سائر في العرف ان يقال ان معنى الليل عن النهار والليل
منه وبالعكس قال الله تعالى وآية لهم الليل نسلخ منه النهار وقال تعالى
يفتح الليل النهار قوي على الوجه برفع الليل ونصب النهار وبالعكس الاول
اشهر استعمالا والنسب ليل يسمي من مظلم قال في الصحاح اليهم من كل شيء
ما لم يخالط لونه غير لونه تعالى فوسم يوصف الليل به بدل عن شدة الظلام
عادة الزمان العادة اسم للحادثة المسند به من عدا عليه عدا واما
الحديث في الظلم وكتم ان يكون معنى العدا وان من الشط آه لفظ الجمل
عقده والانشوط عقدة يسيل لخلها مثل عقدة التكة والشط اذا حله
ومشطا اما على صيغة الفاعل والمفعول محذوف ان مشطا اي او على
صيغة مفعول وعلى التمدد من الكلام على التلبس مع عال الشط البعير
عن العقال والمقصود انشط العقال عن البعير فان روح آه في اراد
كلمة ان الدالة على الشك في الترويح والبعير عن الشرح بالزيف واراد
الاشارة بذلك الى ال على البعد شئ الى بعده عن ساحة عه اكصور المشعر
بتحقيره هضم لنفسه وتعييم لسان المدح وكذا قوله لاهظني اذا لاحظ واللاحظ

ان سائر النظم في هذا الكتاب
ان سائر النظم في هذا الكتاب
ان سائر النظم في هذا الكتاب

ان سائر النظم في هذا الكتاب
ان سائر النظم في هذا الكتاب
ان سائر النظم في هذا الكتاب

ان سائر النظم في هذا الكتاب
ان سائر النظم في هذا الكتاب
ان سائر النظم في هذا الكتاب

ان سائر النظم في هذا الكتاب
ان سائر النظم في هذا الكتاب
ان سائر النظم في هذا الكتاب

ان سائر النظم في هذا الكتاب
ان سائر النظم في هذا الكتاب
ان سائر النظم في هذا الكتاب

هو النظر بموضع العين قال لحظ والحظ اليه يمحط في الصحيح مطب غيرى وامطة
اي محطه فمحط في عبادة الشيخ كحل فتح النار وضمتها ولم يرد بهذا المعنى
اشارة الى ورودها بمن اخذ قال في الصحيح ظل شعشع الى اليس كيف وشعشعت
الشراب فزجة وورد ايضا بهذا المعنى في بيت رقيقة مشهورة للشيخ الى علي
سينا وهو قوله انهم رد جوابا اما فاحص عنه فاعلم ذات لشعشع لكن
لما كان الشيخ غير متروق به في العربية لم يلتفت الى قوله والشعاعة والحد الشعاع
وهو ما يرى من ضوء الشمس عند طلوعها كالانقباض زال الازدواج اي
المناسبة في الصيغة وهذا مثل قال في المغرب يعزب هذا المثل في قريب
الشبه فان ابا اخزم آه هو المذكور في الصحيح ومجموع الامثال وعي
هذا المجازية بين المورد والمضرب والمورد كان في الذم واستعمل
الشاعر في الملح لكن احسب استعمال هذا المثل ايضا في الملح في المقامة
الرابعة والادبعين حيث قال انها ششنة اخزمية واريحة حاتم
وقال في تنزه في هذه المقامة ايضا اشار به الى المثل الذي ضرب به حاتم
بن عبد الله بن سعد بن كحشج بن اخزم الطائي حين ثا وتقبل اخلاق جده
اخزم في الجرد فقال ششنة اعرفها من اخزم وتمثل عميل بن علقمة المروزي
به حين جرحه بنوه فقال ان بني جرحني بالدم من يلق ايسا والرجال يكلم
ششنة اعرفها من اخزم ومن ادعى ان المثل له فقد سئى فيه انتهى وهكذا ذكر
المطرزي القصة في المغرب وعي هذا يظهر المجازية بل المناسبة القامة بين المورد
والمضرب والله اعلم بحقيقة احوال وشوا عليه عاهة بعل باعتبار معنى القولة

اسم العبد
النام والنور
عالم

۱۰۰
 ۱۰۱
 ۱۰۲
 ۱۰۳
 ۱۰۴
 ۱۰۵
 ۱۰۶
 ۱۰۷
 ۱۰۸
 ۱۰۹
 ۱۱۰
 ۱۱۱
 ۱۱۲
 ۱۱۳
 ۱۱۴
 ۱۱۵
 ۱۱۶
 ۱۱۷
 ۱۱۸
 ۱۱۹
 ۱۲۰
 ۱۲۱
 ۱۲۲
 ۱۲۳
 ۱۲۴
 ۱۲۵
 ۱۲۶
 ۱۲۷
 ۱۲۸
 ۱۲۹
 ۱۳۰
 ۱۳۱
 ۱۳۲
 ۱۳۳
 ۱۳۴
 ۱۳۵
 ۱۳۶
 ۱۳۷
 ۱۳۸
 ۱۳۹
 ۱۴۰
 ۱۴۱
 ۱۴۲
 ۱۴۳
 ۱۴۴
 ۱۴۵
 ۱۴۶
 ۱۴۷
 ۱۴۸
 ۱۴۹
 ۱۵۰
 ۱۵۱
 ۱۵۲
 ۱۵۳
 ۱۵۴
 ۱۵۵
 ۱۵۶
 ۱۵۷
 ۱۵۸
 ۱۵۹
 ۱۶۰
 ۱۶۱
 ۱۶۲
 ۱۶۳
 ۱۶۴
 ۱۶۵
 ۱۶۶
 ۱۶۷
 ۱۶۸
 ۱۶۹
 ۱۷۰
 ۱۷۱
 ۱۷۲
 ۱۷۳
 ۱۷۴
 ۱۷۵
 ۱۷۶
 ۱۷۷
 ۱۷۸
 ۱۷۹
 ۱۸۰
 ۱۸۱
 ۱۸۲
 ۱۸۳
 ۱۸۴
 ۱۸۵
 ۱۸۶
 ۱۸۷
 ۱۸۸
 ۱۸۹
 ۱۹۰
 ۱۹۱
 ۱۹۲
 ۱۹۳
 ۱۹۴
 ۱۹۵
 ۱۹۶
 ۱۹۷
 ۱۹۸
 ۱۹۹
 ۲۰۰
 ۲۰۱
 ۲۰۲
 ۲۰۳
 ۲۰۴
 ۲۰۵
 ۲۰۶
 ۲۰۷
 ۲۰۸
 ۲۰۹
 ۲۱۰
 ۲۱۱
 ۲۱۲
 ۲۱۳
 ۲۱۴
 ۲۱۵
 ۲۱۶
 ۲۱۷
 ۲۱۸
 ۲۱۹
 ۲۲۰
 ۲۲۱
 ۲۲۲
 ۲۲۳
 ۲۲۴
 ۲۲۵
 ۲۲۶
 ۲۲۷
 ۲۲۸
 ۲۲۹
 ۲۳۰
 ۲۳۱
 ۲۳۲
 ۲۳۳
 ۲۳۴
 ۲۳۵
 ۲۳۶
 ۲۳۷
 ۲۳۸
 ۲۳۹
 ۲۴۰
 ۲۴۱
 ۲۴۲
 ۲۴۳
 ۲۴۴
 ۲۴۵
 ۲۴۶
 ۲۴۷
 ۲۴۸
 ۲۴۹
 ۲۵۰
 ۲۵۱
 ۲۵۲
 ۲۵۳
 ۲۵۴
 ۲۵۵
 ۲۵۶
 ۲۵۷
 ۲۵۸
 ۲۵۹
 ۲۶۰
 ۲۶۱
 ۲۶۲
 ۲۶۳
 ۲۶۴
 ۲۶۵
 ۲۶۶
 ۲۶۷
 ۲۶۸
 ۲۶۹
 ۲۷۰
 ۲۷۱
 ۲۷۲
 ۲۷۳
 ۲۷۴
 ۲۷۵
 ۲۷۶
 ۲۷۷
 ۲۷۸
 ۲۷۹
 ۲۸۰
 ۲۸۱
 ۲۸۲
 ۲۸۳
 ۲۸۴
 ۲۸۵
 ۲۸۶
 ۲۸۷
 ۲۸۸
 ۲۸۹
 ۲۹۰
 ۲۹۱
 ۲۹۲
 ۲۹۳
 ۲۹۴
 ۲۹۵
 ۲۹۶
 ۲۹۷
 ۲۹۸
 ۲۹۹
 ۳۰۰
 ۳۰۱
 ۳۰۲
 ۳۰۳
 ۳۰۴
 ۳۰۵
 ۳۰۶
 ۳۰۷
 ۳۰۸
 ۳۰۹
 ۳۱۰
 ۳۱۱
 ۳۱۲
 ۳۱۳
 ۳۱۴
 ۳۱۵
 ۳۱۶
 ۳۱۷
 ۳۱۸
 ۳۱۹
 ۳۲۰
 ۳۲۱
 ۳۲۲
 ۳۲۳
 ۳۲۴
 ۳۲۵
 ۳۲۶
 ۳۲۷
 ۳۲۸
 ۳۲۹
 ۳۳۰
 ۳۳۱
 ۳۳۲
 ۳۳۳
 ۳۳۴
 ۳۳۵
 ۳۳۶
 ۳۳۷
 ۳۳۸
 ۳۳۹
 ۳۴۰
 ۳۴۱
 ۳۴۲
 ۳۴۳
 ۳۴۴
 ۳۴۵
 ۳۴۶
 ۳۴۷
 ۳۴۸
 ۳۴۹
 ۳۵۰
 ۳۵۱
 ۳۵۲
 ۳۵۳
 ۳۵۴
 ۳۵۵
 ۳۵۶
 ۳۵۷
 ۳۵۸
 ۳۵۹
 ۳۶۰
 ۳۶۱
 ۳۶۲
 ۳۶۳
 ۳۶۴
 ۳۶۵
 ۳۶۶
 ۳۶۷
 ۳۶۸
 ۳۶۹
 ۳۷۰
 ۳۷۱
 ۳۷۲
 ۳۷۳
 ۳۷۴
 ۳۷۵
 ۳۷۶
 ۳۷۷
 ۳۷۸
 ۳۷۹
 ۳۸۰
 ۳۸۱
 ۳۸۲
 ۳۸۳
 ۳۸۴
 ۳۸۵
 ۳۸۶
 ۳۸۷
 ۳۸۸
 ۳۸۹
 ۳۹۰
 ۳۹۱
 ۳۹۲
 ۳۹۳
 ۳۹۴
 ۳۹۵
 ۳۹۶
 ۳۹۷
 ۳۹۸
 ۳۹۹
 ۴۰۰
 ۴۰۱
 ۴۰۲
 ۴۰۳
 ۴۰۴
 ۴۰۵
 ۴۰۶
 ۴۰۷
 ۴۰۸
 ۴۰۹
 ۴۱۰
 ۴۱۱
 ۴۱۲
 ۴۱۳
 ۴۱۴
 ۴۱۵
 ۴۱۶
 ۴۱۷
 ۴۱۸
 ۴۱۹
 ۴۲۰
 ۴۲۱
 ۴۲۲
 ۴۲۳
 ۴۲۴
 ۴۲۵
 ۴۲۶
 ۴۲۷
 ۴۲۸
 ۴۲۹
 ۴۳۰
 ۴۳۱
 ۴۳۲
 ۴۳۳
 ۴۳۴
 ۴۳۵
 ۴۳۶
 ۴۳۷
 ۴۳۸
 ۴۳۹
 ۴۴۰
 ۴۴۱
 ۴۴۲
 ۴۴۳
 ۴۴۴
 ۴۴۵
 ۴۴۶
 ۴۴۷
 ۴۴۸
 ۴۴۹
 ۴۵۰
 ۴۵۱
 ۴۵۲
 ۴۵۳
 ۴۵۴
 ۴۵۵
 ۴۵۶
 ۴۵۷
 ۴۵۸
 ۴۵۹
 ۴۶۰
 ۴۶۱
 ۴۶۲
 ۴۶۳
 ۴۶۴
 ۴۶۵
 ۴۶۶
 ۴۶۷
 ۴۶۸
 ۴۶۹
 ۴۷۰
 ۴۷۱

رملوني باراً، المهدية قال رد بالدم اي الطمة بقربل . وفي انما عطف
 على مجموع ما سبق من احوال الخطبة الى هنا عطف قصة ابي حنيفة عرصة المراد
 من العرض ذكره باراده في سلك العبارة بحسب ترتيب كتاب المشتمل على
 ذكر الخطبة في اوله لا عرصة على المؤلف له بان يهدي اليه فلا يبعد هذا الوجه
 كل البعد واه الوجه الثاني فلا يكاد ان يكون له وجه لان قوله فحدثني
 شرح له وحدت آه يدلان على الشروع صريحاً وضماً فلا فائدة في ذلك كما
 بعبارة احوال المصدر ^ع بحرف التثنية وعدم المنسند اليه المشعر بتقوى الحكم
 ولما كان ذلك الوجهان كما يرى قال الشرف وقد قال آه اشارة الى
 اضعفها واعلم انك اذا طلعت اليه عليك شريح هذا الذي جاء بالهنم
 القاصب والذهن الناقب واستوصت لطائفه بعين الاستبصار ونظر الاغيار
 ينفعك في مواضع لا يحصى كثرة وعساك ان احدثت الفطنة بيدك بعد احواله
 بما ذكرناه تعف على تركه له يعطيه منك ولتقتصر على هذا القدر ومن لم
 يستغ بالمصباح لم يستغ بالمصباح فلنشرع في مباحث احمد محمد الله
 المص شكر الله مساعيه اللهم انما نحمدك واحمد من لا ينك ونشكر
 واشكر من نعمك اقول يا اوكلم اللهم ولقد هما على احمد مع ان المتأتمن
 منيد الاستام . وان كان ذكر الله اهم في نفسه لاظهار العجز والتقصير من
 اول الامر في الفعل الآتي الذي لا يفي به طاعة البشر في الخروج عن عهده لان
 الكلمة علم فلهما سمعهم كثيراً ما يقولون عند العجز عن جواب اللهم الا ان يقال كذا
 فقد هما المتأتمن في قول الحال او عار او آذ ذلك الفعل اذ فيه نوع سوء

عن لامي صفيح حال ما كان في اجمال التفتيع
الواقعي في ادراج كان في غير حال
بعض حال في التفتيع
بعض حال في التفتيع
فازد واقع في حال
وطلا في التفتيع
كل حال في التفتيع
الشرع في التفتيع

۱۳۲
 و من بعد ان بچشم من بغير سلاح من
 ان بغير سلاح من بغير سلاح من
 ايضا و هي قد روي في نسخة بعد نسخة
 نسخة من نسخة من نسخة من نسخة
 الى الازدي و هو قد روي في نسخة من
 و من نسخة من نسخة من نسخة

بسیار از این ماز که ما منتظر علی بن ابی طالب
ان یوف بالنا فی علی او که او دوت و در عهد
او بسیار باشد و اگر کسی بخواند من کتبیه بگوید
و الله اعلم الغیب و لا اقلید

مکتبہ دارالعلوم دیوبند

ابن کثیر

لان المقام مقام الظهور العجزي في كل البشر حيث قال لا احصى ثناء عليك انت كما
 اثنيت على نفسك ان فيه اذ ارجى ذلك الفعل اذ اظهر العجز والتقصير عن الحمد
 والشكر اذ اظهرهما كما حكى عن داود عليه السلام انه قال يا رب كيف اشكر الشكر
 من نعمك فاجاب الله تعالى اليه انك اذا عرفت عجزك عن شكرى فقد شكرتني
 وبعده كان يقول في مناجاة سبحان من جعل العجز عن الشكر شكرا فمن كل المقام
 يلحق الى قصته داود عليه السلام حيث قال ايضا في مقام العجز والشكر نعم الله
 وفيه ايضا ولا اله الا الله استمداد من الحق وطلب التوفيق المناسب لقوله وحده
 من لا اله الا انت والشكر نعمتك والابتهاال اليه في اتمام ما قصده من الحمد والشكر
 وغيرهما من الامور الخطيرة التي اراد ايرادها في كتابه هذا لانه انما يقصد من
 التذات في مثل هذا المقام امثال هذه المتأخرات اذ تلك الكلمة وتعد بها
 على الكل وفيه ايضا دلالة منه الى ان العبد لا يستقل في فعله وفيه ايضا اشارة
 الى تصور الحضرة المقدسة في نفسه بحيث انه حاضر ربه وتصور نفسه بين يدي
 تلك الحضرة بحيث انه يرى كل فعلته ولا يخفى عنه حاقه اذ ارجى الحمد والشكر
 من جهة كونها عبادة فان الحمد والشكر رأس كل عبادة لان جميع العبادات
 كما ستعرف راجع اليها وحي العبادات ان يكون بهذا التصور المذكور لما روي عن
 نبينا عليه السلام حين سئل عن الاحسان فقال الاحسان ان يعبد الله كأنك تراه وان
 لم تراه فانه يراك وفيه اشارة ايضا الى ان الحق حاضر في كل مكان لتبني النفس على
 حضور الحق وابقا طمعا في فو العظمة كمالا تنبسط في بساط الانبساط على وجه
 تودى الى سواد الادب وكون حاضرة لوقتها ومتوجهة اليها بكلية وتلقا

هذا المقام مقام الظهور العجزي في كل البشر حيث قال لا احصى ثناء عليك انت كما اثنيت على نفسك ان فيه اذ ارجى ذلك الفعل اذ اظهر العجز والتقصير عن الحمد والشكر اذ اظهرهما كما حكى عن داود عليه السلام انه قال يا رب كيف اشكر الشكر من نعمك فاجاب الله تعالى اليه انك اذا عرفت عجزك عن شكرى فقد شكرتني وبعده كان يقول في مناجاة سبحان من جعل العجز عن الشكر شكرا فمن كل المقام يلحق الى قصته داود عليه السلام حيث قال ايضا في مقام العجز والشكر نعم الله وفيه ايضا ولا اله الا الله استمداد من الحق وطلب التوفيق المناسب لقوله وحده من لا اله الا انت والشكر نعمتك والابتهاال اليه في اتمام ما قصده من الحمد والشكر وغيرهما من الامور الخطيرة التي اراد ايرادها في كتابه هذا لانه انما يقصد من التذات في مثل هذا المقام امثال هذه المتأخرات اذ تلك الكلمة وتعد بها على الكل وفيه ايضا دلالة منه الى ان العبد لا يستقل في فعله وفيه ايضا اشارة الى تصور الحضرة المقدسة في نفسه بحيث انه حاضر ربه وتصور نفسه بين يدي تلك الحضرة بحيث انه يرى كل فعلته ولا يخفى عنه حاقه اذ ارجى الحمد والشكر من جهة كونها عبادة فان الحمد والشكر رأس كل عبادة لان جميع العبادات كما ستعرف راجع اليها وحي العبادات ان يكون بهذا التصور المذكور لما روي عن نبينا عليه السلام حين سئل عن الاحسان فقال الاحسان ان يعبد الله كأنك تراه وان لم تراه فانه يراك وفيه اشارة ايضا الى ان الحق حاضر في كل مكان لتبني النفس على حضور الحق وابقا طمعا في فو العظمة كمالا تنبسط في بساط الانبساط على وجه تودى الى سواد الادب وكون حاضرة لوقتها ومتوجهة اليها بكلية وتلقا

هذا المقام مقام الظهور العجزي في كل البشر حيث قال لا احصى ثناء عليك انت كما اثنيت على نفسك ان فيه اذ ارجى ذلك الفعل اذ اظهر العجز والتقصير عن الحمد والشكر اذ اظهرهما كما حكى عن داود عليه السلام انه قال يا رب كيف اشكر الشكر من نعمك فاجاب الله تعالى اليه انك اذا عرفت عجزك عن شكرى فقد شكرتني وبعده كان يقول في مناجاة سبحان من جعل العجز عن الشكر شكرا فمن كل المقام يلحق الى قصته داود عليه السلام حيث قال ايضا في مقام العجز والشكر نعم الله وفيه ايضا ولا اله الا الله استمداد من الحق وطلب التوفيق المناسب لقوله وحده من لا اله الا انت والشكر نعمتك والابتهاال اليه في اتمام ما قصده من الحمد والشكر وغيرهما من الامور الخطيرة التي اراد ايرادها في كتابه هذا لانه انما يقصد من التذات في مثل هذا المقام امثال هذه المتأخرات اذ تلك الكلمة وتعد بها على الكل وفيه ايضا دلالة منه الى ان العبد لا يستقل في فعله وفيه ايضا اشارة الى تصور الحضرة المقدسة في نفسه بحيث انه حاضر ربه وتصور نفسه بين يدي تلك الحضرة بحيث انه يرى كل فعلته ولا يخفى عنه حاقه اذ ارجى الحمد والشكر من جهة كونها عبادة فان الحمد والشكر رأس كل عبادة لان جميع العبادات كما ستعرف راجع اليها وحي العبادات ان يكون بهذا التصور المذكور لما روي عن نبينا عليه السلام حين سئل عن الاحسان فقال الاحسان ان يعبد الله كأنك تراه وان لم تراه فانه يراك وفيه اشارة ايضا الى ان الحق حاضر في كل مكان لتبني النفس على حضور الحق وابقا طمعا في فو العظمة كمالا تنبسط في بساط الانبساط على وجه تودى الى سواد الادب وكون حاضرة لوقتها ومتوجهة اليها بكلية وتلقا

الحضرة بما يليق بها من الاحوال والافعال وفيه ايضا اشارة الى زيادة اعتبار
 بشان ما يليق اليه وغير ذلك من المعاني اللطيفة التي ربما يمكن ان يستدعي اليه وجوده
 الغبطة من اراد الله آراء وانما تركها مخافة التطويل واما الله اربابا المقدرة
 اله اله على البعد مع كون المأوى اقرب من جبل الوردية فلذلك لا اله الا الله استبعاد
 نفسه عن منازل المقرين من الله تعالى اذ هو المناسب لمقام التذلل والتضع
 كرهاها واقرارا عليها بالتفريط في طاعة الله تعالى وما يقر بها الى رضوانه
 اذ هما من مقتضات الفوز وحصول النقص واما ايراد اجمل الحمد به جملة آية
 خبر اجمل فعلية على صيغة المضارع فلفظ قصد الى دعوى الحكم والادلة على استمرار
 تجدد الحمد في الازمنة بلا انقطاع لانه الصق للمقام من الثبات والدوام لانه
 بمقتضى وقوع الحمد غالبا في معاملة الانعام على ان ما يقابل الحمد من انواع النعم تجدد
 على الاستمرار آتيا فائنا فلاح لمحبة وطرفة عن انعام جديد واحسان مزيد جديد
 وازر جديد وفيه من يعظم النعم واجلاها ما لا يحصى واستند فعل الحمد الى نفسه و
 الى غير ما من الحمد من قصد انضم اليهم ان يكون حمده مقبولا رايها فيما بين عدم
 اذ من جملتهم من هو مقبول الطاعة والاحادة عند الله تعالى فيرتضى فيما بين محامدهم ايجاد
 رواج هذا الالف وفيه اشارة الى التجا الى حسن كرم الله تعالى ولطمة التام
 اذ شان حسن الكرم قول الطاعات كثيرة روية لعلنا لجدد فيها كما ان شال القدر
 التام اهلاك جم غير طهر واحد منهم وفيه ايضا اشارة الى ان حمده بمنزلة العدا
 لا يلقى ان يدرك على وجه الاستقلال كوالا افراد اخبارا عن الحمد الا اذا ضم
 الى حمد سم وفيه ايضا بالحق تناسبا لمقام الخطابة والتعظيم اذ في اثبات ان

هذا المقام مقام الظهور العجزي في كل البشر حيث قال لا احصى ثناء عليك انت كما اثنيت على نفسك ان فيه اذ ارجى ذلك الفعل اذ اظهر العجز والتقصير عن الحمد والشكر اذ اظهرهما كما حكى عن داود عليه السلام انه قال يا رب كيف اشكر الشكر من نعمك فاجاب الله تعالى اليه انك اذا عرفت عجزك عن شكرى فقد شكرتني وبعده كان يقول في مناجاة سبحان من جعل العجز عن الشكر شكرا فمن كل المقام يلحق الى قصته داود عليه السلام حيث قال ايضا في مقام العجز والشكر نعم الله وفيه ايضا ولا اله الا الله استمداد من الحق وطلب التوفيق المناسب لقوله وحده من لا اله الا انت والشكر نعمتك والابتهاال اليه في اتمام ما قصده من الحمد والشكر وغيرهما من الامور الخطيرة التي اراد ايرادها في كتابه هذا لانه انما يقصد من التذات في مثل هذا المقام امثال هذه المتأخرات اذ تلك الكلمة وتعد بها على الكل وفيه ايضا دلالة منه الى ان العبد لا يستقل في فعله وفيه ايضا اشارة الى تصور الحضرة المقدسة في نفسه بحيث انه حاضر ربه وتصور نفسه بين يدي تلك الحضرة بحيث انه يرى كل فعلته ولا يخفى عنه حاقه اذ ارجى الحمد والشكر من جهة كونها عبادة فان الحمد والشكر رأس كل عبادة لان جميع العبادات كما ستعرف راجع اليها وحي العبادات ان يكون بهذا التصور المذكور لما روي عن نبينا عليه السلام حين سئل عن الاحسان فقال الاحسان ان يعبد الله كأنك تراه وان لم تراه فانه يراك وفيه اشارة ايضا الى ان الحق حاضر في كل مكان لتبني النفس على حضور الحق وابقا طمعا في فو العظمة كمالا تنبسط في بساط الانبساط على وجه تودى الى سواد الادب وكون حاضرة لوقتها ومتوجهة اليها بكلية وتلقا

هذا المقام مقام الظهور العجزي في كل البشر حيث قال لا احصى ثناء عليك انت كما اثنيت على نفسك ان فيه اذ ارجى ذلك الفعل اذ اظهر العجز والتقصير عن الحمد والشكر اذ اظهرهما كما حكى عن داود عليه السلام انه قال يا رب كيف اشكر الشكر من نعمك فاجاب الله تعالى اليه انك اذا عرفت عجزك عن شكرى فقد شكرتني وبعده كان يقول في مناجاة سبحان من جعل العجز عن الشكر شكرا فمن كل المقام يلحق الى قصته داود عليه السلام حيث قال ايضا في مقام العجز والشكر نعم الله وفيه ايضا ولا اله الا الله استمداد من الحق وطلب التوفيق المناسب لقوله وحده من لا اله الا انت والشكر نعمتك والابتهاال اليه في اتمام ما قصده من الحمد والشكر وغيرهما من الامور الخطيرة التي اراد ايرادها في كتابه هذا لانه انما يقصد من التذات في مثل هذا المقام امثال هذه المتأخرات اذ تلك الكلمة وتعد بها على الكل وفيه ايضا دلالة منه الى ان العبد لا يستقل في فعله وفيه ايضا اشارة الى تصور الحضرة المقدسة في نفسه بحيث انه حاضر ربه وتصور نفسه بين يدي تلك الحضرة بحيث انه يرى كل فعلته ولا يخفى عنه حاقه اذ ارجى الحمد والشكر من جهة كونها عبادة فان الحمد والشكر رأس كل عبادة لان جميع العبادات كما ستعرف راجع اليها وحي العبادات ان يكون بهذا التصور المذكور لما روي عن نبينا عليه السلام حين سئل عن الاحسان فقال الاحسان ان يعبد الله كأنك تراه وان لم تراه فانه يراك وفيه اشارة ايضا الى ان الحق حاضر في كل مكان لتبني النفس على حضور الحق وابقا طمعا في فو العظمة كمالا تنبسط في بساط الانبساط على وجه تودى الى سواد الادب وكون حاضرة لوقتها ومتوجهة اليها بكلية وتلقا

هذا المقام مقام الظهور العجزي في كل البشر حيث قال لا احصى ثناء عليك انت كما اثنيت على نفسك ان فيه اذ ارجى ذلك الفعل اذ اظهر العجز والتقصير عن الحمد والشكر اذ اظهرهما كما حكى عن داود عليه السلام انه قال يا رب كيف اشكر الشكر من نعمك فاجاب الله تعالى اليه انك اذا عرفت عجزك عن شكرى فقد شكرتني وبعده كان يقول في مناجاة سبحان من جعل العجز عن الشكر شكرا فمن كل المقام يلحق الى قصته داود عليه السلام حيث قال ايضا في مقام العجز والشكر نعم الله وفيه ايضا ولا اله الا الله استمداد من الحق وطلب التوفيق المناسب لقوله وحده من لا اله الا انت والشكر نعمتك والابتهاال اليه في اتمام ما قصده من الحمد والشكر وغيرهما من الامور الخطيرة التي اراد ايرادها في كتابه هذا لانه انما يقصد من التذات في مثل هذا المقام امثال هذه المتأخرات اذ تلك الكلمة وتعد بها على الكل وفيه ايضا دلالة منه الى ان العبد لا يستقل في فعله وفيه ايضا اشارة الى تصور الحضرة المقدسة في نفسه بحيث انه حاضر ربه وتصور نفسه بين يدي تلك الحضرة بحيث انه يرى كل فعلته ولا يخفى عنه حاقه اذ ارجى الحمد والشكر من جهة كونها عبادة فان الحمد والشكر رأس كل عبادة لان جميع العبادات كما ستعرف راجع اليها وحي العبادات ان يكون بهذا التصور المذكور لما روي عن نبينا عليه السلام حين سئل عن الاحسان فقال الاحسان ان يعبد الله كأنك تراه وان لم تراه فانه يراك وفيه اشارة ايضا الى ان الحق حاضر في كل مكان لتبني النفس على حضور الحق وابقا طمعا في فو العظمة كمالا تنبسط في بساط الانبساط على وجه تودى الى سواد الادب وكون حاضرة لوقتها ومتوجهة اليها بكلية وتلقا

جميع المحامدين محمد الله تعالى لا يخفى خلاف الاخبار عن حمد نفسه فقط وانما راسا
 ان فعل الحمد امر خطير لا يفي به طاقته بالاستعداد بل لابد من الاستعداد ومن جميع
 ما يمكن ان يتصور له مدخل في ذلك كما هو مقتضى شأن مقام الخطابه وفيه ايضا
 رعاية الادب والاحترار عن تغييره عن نفسه بالاستقلال المستند للامانة
 المناهية لمقام التضع وفي جميع ذلك ما لا يخفى من عظيم الله وكبر نفسه المناسب
 لمقام التضع والجزع عن الحمد واما تأكيد هذه الجملة بآراء ان قلله لا على حد
 رغبته وفور طه على العارها ولقصد راجع عند السامع واما تأكيد
 الحمد بآراء اوله والحمد آله فلما استشعر ان توهم من قوله الحمد كاستقلال الحمد
 في حمده تعالى المناهية لمقام العجز واضحا والتقصير عقبة به دفعا لذلك التوهم
 وتصر كما باث رايه اوله في قوله اللهم فاللام للاستغراق اي انما الحمد
 والحمد حال علمنا بان مجموع افراد الحمد بعض الامكن اي معترفا بان لا دخل
 لنا في الحمد لانه من محض الامكن وفيه من الاعتراف بالعجز ما لا يخفى توفيقه لحق
 الحمد كما روي في قصة داود كانه قال ان لم سمع نعمة الحمد لا تصور
 الحمد فحمدنا لا يكون الا في حال نعمتك الحمد وفيه ايضا اشارة الى
 ان الحمد ايضا من نعم الملخوطة المعهودة في حمد النعم المحمود عليها بقوله الحمد
 فكانه قال الحمد في مقابلة جميع النعم على وجه لا يشذ عنها شيء حتى في مقابل هذا
 الحمد الخصوص ايضا الذي هو من جملة نعمك التي يحب الحمد عليها فيكون هذا الحمد
 حمدا ومحمودا عليه بالاعتبار في فقه توفيقه عن الحمد وهو الحمد على جميع النعم اجمالا
 من غير لزوم التمسك لذلك لم نور المحمود عليه لعل على العموم فالظاهر على هذا

هذا الحمد هو الحمد على النعم
 والحمد لله الذي هدانا لهذا
 ما كنا لنهتدي لولا ان هدانا الله

الكل

ان يكون اللام في الحمد للحمد الخارجي وان كان يجوز ان يكون للاستغراق
 ايضا يكون هذا الحمد الخصوص لمخاطبة الاحمال لا بالخصوص وفيه ايضا دفع
 توهم شائبة المنه على الله تعالى كجده واثاره الى لطفه البالغ بان الحمد
 مع انه تعالى يتنزه منزله ما يصدر عنهم فمعظمه من مقادير النعم في العال
 ومن الثواب والدرجات والاحمال لا يحصى وليس ذلك الا للكم
 الكامل واللفظ البالغ الشامل وفيه ايضا عظم آخرة تعالى ووصف له
 باجميل بان جميع افراد الحمد لا يتبين في فاطنك كلها وان الافعال
 التي يوصف صدورها عن العباد في الظاهر في حقيقة منتهى تعالى موحدا على
 الاطلاق لا دخل لشيء سواه في صدورها من الموجودات ومحمودا بالاحكام
 المحسنة على جميع المحامدين التي يمكن ان يحمدها جميع الاوصاف الجميلة التي
 يمكن ان يوصف بها جميع الحمد راجع اليه تعالى وهو الحمد والمحمود في الوجود
 فقط لا حامدا الا الله ولا محمودا الا هو كما قيل لقد كنت دهر اقبل الشئ
 العظم افا لك في ذاك لك شاكرا فلما اضار الليل اصبحت شاكرا
 بانك مذكور وذكر وذالك اي حسن تبارك في ناموسه وازتوشه بهر دل سجا
 كسيت كسيت بهر منداز تول اندر خور خود كسيت بهر حاجت
 وفي هذا الاسلوب اوزار بحال الحمد الاجمال احاصل بقوله انما الحمد
 والتفصيل احاصل بقوله والحمد من الامكن على ابلغ وجه والطفه وانه و
 وتوفيقه حتما كما حققه وفيه لطائف اخر على الامتداد اليها بعد احاطة ما

هذا الحمد هو الحمد على النعم
 والحمد لله الذي هدانا لهذا
 ما كنا لنهتدي لولا ان هدانا الله

هذا الحمد هو الحمد على النعم
 والحمد لله الذي هدانا لهذا
 ما كنا لنهتدي لولا ان هدانا الله

هذا الحمد هو الحمد على النعم
 والحمد لله الذي هدانا لهذا
 ما كنا لنهتدي لولا ان هدانا الله

ذكرناه وفسرناه وشكرنا والشكر من نعمك على قولي انما نحمدك اياه
 فيما ذكرناه فحد النفل بالنفل على ما فعل من اثارنا في ارباب
 الخط والسائل فانه انما نفع من دونه بلا غفلة فليكن في ذكره عساك تشبه
 به الى استخراج امثاله من لطائف التراكيك السليفة واما عدم الاكتفاء
 باحد مما اعني احمد او الشكر فلان في كل منهما غموتا من وجه كما ينبغي فكل
 توفية حق المقام واداء الحقوق على استقام الواجب الانام من عظيم
 الملك العلام لا يكون الا بهما معا واما تقديم احمد على الشكر فلو جاز لا اول
 ان الله تعالى افتتح كتابه باحمد وان حديث الافتتاح ورد في حقه ايضا
 وهو قوله عليه السلام كل امر ذي بال لم يبدأ باحمد لله فهو ابر فوجب
 الاقدار بحسب الله الكريم واتباع رسوله الذي نزل في حق
 الثالث ان غمونه من جهة المتعلق اذ هو العالم للفضائل والفواصل
 فهو اذ في حق المقام الذي يقتضي عظيم الله تعالى على جميع صفاته الكمال
 بخلاف الشكر فانه لا يقع الا في مقابلة النعمة فلا معنى حق المقام وان كان عا
 للموارد الثلاثة الثالث ان مورد اللسان اظهر الموارد واستبقها واما
 حال المورد في المقام والكمال لا يكون به وهو مورد احمد اذ لا يكون الا به
 وتقديم ما يكون باظهار الاستحقاق اول وان الرابع ان الله تعالى قال
 في ذلك ليس الا للصوت اياه الشكر فمقتضى اهل
 على الصعوبة ان فيه نوع ايمان الى اظهار العجز واما اطلاق الحمد
 والشكر وعدم تقيدهما بامر اما متايل بهما فلهذا تختص بحميد دون جميل واما

انما هو
 الحمد

مختص

بما يقتضيه
 الحمد

تخصيص كل من الامور والثناء بكل من الحمد والشكر في حق الشكر فلهذا
 عنه القصص قال الشارح النحر عامه الله بلفظه اظهر احمد هو الوصف بالجميل
 على جهة التعظيم والتبجيل اي احمد هو الوصف بشي يقع في العرف جملا لاجل
 جميل اخر مثله من الانعام وغيره بموافقة القلب اعتقادا ومحبة ورضا خضوعا
 وخشوعا وعدم مخالفة الاركان سوار طابق الاعتقاد الواقع اولا وبلا
 من الاغراض وباعت من البواعث سوار كان عاثة مرتبة عليه او حالها
 غير جميل الذي وقع احمد لاجل حتى ان قصد اذ ارجى النعمة وقصد تعظيم الحمد لا يجوز
 ان يكون غرضا من احمد وباعتها عليه وما وقع في شرح خطب البكت احمد الله
 تعالى بكذا اذ ارجى نعمة كذا الفحول على التجوز والمسامحة ليعتبر حصل الحمد اذ
 حتى نعمة كذا الا انه حمد بمرتبة عليه لا وانه لانه يحتمل ان يكون عوضا لا انشا للحميد
 فالحمد هو الوصف الذي لا منشأ له سوى تصور جميل في المجهود وكون منشأ
 ذلك داخل في منهومه ولذا اذا اخبر عن حصول مفهوم احمد يذكر ذلك المنشأ
 بكونه مدحول على كما يقال حدثت على كذا ودر بما كذبت لغرض من الاغراض الا
 ان اعتبار ذلك لا يجب جوهر لفظ بل بواسطة حرف الجر وهو كونه على كما ان
 اعتبار الوصف بالجميل بواسطة السار فقولنا احمد وصف بالجميل على الجميل
 يعرف له باعتبار صلته المتقدمة بهما اليهما لان هذا القيد ان معبر عنه اعتبار
 جوهر لفظ بلا اعتبار صلة معه حتى يلزم الاستدراك في قولنا حدثت بهذا
 بمكارم الاخلاق على احسانه وكتاج الى الدفع باعتبار التجريد في لفظ حدث
 كما في قوله تعالى اذ الليل معتبر في جوهر لفظ اسر

فان قصد من اجل
 الحمد

وتعلق بها باعتبار
 في الله كما هو حال في انما
 الحمد

وبقولنا بعد جميل في العرف خرج وصف الظالم بهيب الاموال على الشروط
 المذكورة لا اعتقاد انه صفة كمال وبقولنا لاجل جميل اخر منه خرج الوصف
 للاجرة وامثاله وبقولنا لا لغرض فرج ما للغرض والباعث مدخل فيه
 كما لو وصف للثوب او جلب النفع او قصد الاداء كقصد ان احسن الى فلانة
 ان اصفه بالجميل عوضا عن احسانه وغير ذلك من الاغراض والبواعث وبقولنا
 بموافقة القلب خرج الاستهزاء والسخرية ونحو ذلك مما عوى عن اعتناء
 القلب وعن محبة ورضاء او عن خضوعه وخشوعه وبقولنا عدم مخالفة
 الاركان خرج ما خالفه الاركان مخالفة لوجب الاجلال والتعظيم سواء اركان
 عمدا او سهوا او مستعمدا لاجل غرض ما للمحمود او احكامه او غير ذلك من الاغراض
 والبواعث فالجميع المذكورات المخرجة بتلك القيود لا تستحق هذا القدر
 وعرفا وانما اعتبرنا بالاركان عدم مخالفتها لا موافقتها لانه يمكن في
 صحة الحمد عدم مخالفتها ولا يلزم موافقتها باتيان عمل مخالفا لها وانما
 قلنا ان الوصف الذي يكون لغرض الاغراض وباعث من البواعث حتى
 قصد التعظيم ليس محمدا لان الحمد انما هو الوصف بالجميل الناشئ من اعتقاد جميل
 في المحمود ان يكون الباعث على هذا الانشاء ووربما يقوى ذلك الباعث
 في ايجاب هذا الانشاء بوصول نعم المحمود الى احكامه فينشئ ان هذا الوصف
 بلا قصد تعويض تلك النعم به فيكون حمدا حتى لو قصد التعويض لم يكن حمدا
 وهذه المذكورات تفصيل ما اعتبر في حقيقة الحمد والعبارة المغنية عن
 التفصيل هو قول الشارح الحمد هو الوصف به لان قولنا بالجميل تنبأ به

هذا هو الوجه
 في قوله لا لغرض
 في قوله الباعث

ما بعد

ما بعد جميل في العرف لاني اعتقد الوصف وقوله على جهة التعظيم معناه
 على ما هو جهة فثبتا للتعظيم تحت العرف وهي اجميل المحمود عليه رشدا
 اليه قوله في توفيت الشكر وعلى النعمة خاصة والشريف لما حصل الجملة على معنى
 الطريقة اي على طريقة التعظيم ونحوه على وجه الشرح قول صاحب الكافية
 الفاعل ما استند اليه الفعل على جهة قيامه به حكم بعدم اشتمال التعريف
 قيد المحمود عليه ثم ما ذكره الشريف بعد كونه محلا لقيد المحمود عليه لا يبنى
 بالمقصود الذي هو اشتراط التعظيم لا يشك في بل ما يحل ان يوسم
 خلاف المقصود لانه لا يلزم من كون الوصف على طريق التعظيم حصول التعظيم
 في الواقع بل يلزم كونه على طريقة فقط سواء قصد التعظيم في الواقع او لا بل ربما
 يقصد هذا المعنى من مثل هذه العبارة كما في عبارة الكافية المنقولة انما لا
 قد يكون طريقة الهيام في الفاعل ولا قيام في الجملة كما في لم يتم على ما صرح بها
 ثم المتبادر من كلمة على المقعدة مع المبالغة المشعرة لمعنى الباعية هو كون
 مدخولها فقط باعنا للوصف لا شيء سواه من الاغراض والبواعث كما لا يخفى
 على الواقف على اسرار العروة واما التعبير عن المحمود عليه بحمة التعظيم و
 فلاشارة اللطيفة الى ان الوصف المذكور انما بعد حمدا اذا كان في مشابهة
 ارجو من ان التعظيم الظاهري والباطني فيفهم منه فاما واضحا اشتراط
 التعظيم في الحمد فليكن في جميع القيود المعبرة في حقيقة مفهوم الحمد والشرط
 انما رتبة منه فهو ما من عبارة التعريف قال سيد النجار رحمه الله تعالى
 كان اجميل آه اعلم ان الشارح روى الله روجه كتب على شرحه خواشي لطيفة

هذا هو الوجه
 في قوله لا لغرض
 في قوله الباعث

هذا هو الوجه
 في قوله لا لغرض
 في قوله الباعث

هذا هو الوجه الثاني في بيان ان العظم لا يوصف بالتعظيم بل بالاعتقاد

ليس من ادلة دخل علاقة وجملة لميزة مولانا مبارك شاه ولذا كتب اليه
اليه واخرى الى الشارح واكثر خواشي ما هو ومنها فلا بد ان تشير الى ما
كلامه ليظهر لك ما اضافة اليه وهذا الكلام اعني تعليل ما قاله احمد بقوله
لما كان آه مذكور في تلك الخواشي ايضا لكن الشرح اضاف اليه قوله
ولم يعد ايضا لان تمام التعليل لا يتناول اجمالا بل يستلزم عموم احمد
اذا قيد الوصف بمقابل النعمة وكذا عدم التعبد لا يستلزم اذا اخض
اجملا بالانعام في مقابلة الصفات الكمالية الغير الانعامية مما لم يذوق
السلم والطبع المستقيم كما يحج الوصف بحمل غير الانعام على ان كان ذلك
بل الوصف بالانعام لا يكون الا في مقابلة الصفات الانعامية وان كان
يمكن ان يوصف بغير الانعام في مقابلة الانعام فظهر ان ما قاله احمد لا يظهر
الا بجموع الامر من فالتصريح بما فيه فلا يمكن المقصر من كلام
الاخلاق الخلق ما يصدر عنه الافعال المثلثة كسبها كانا وخلقها فيكون
لا اختيارا في غيره والتشبه لا يصح مثلا وانما جعل لشيء من ذلك
الترديد المذكور بعد على انه يمكن ان يكون اكثر ترديد لا يستفاد مما روي
عاجته التعظيم آه اي على جهة من التعظيم او على طريقة قصد بها التعظيم
في الواقع وعلى الاول يمكن قولنا بظاهرا وباطنا فيك التعظيم وعلى الثاني
يوزن ان يكون في اللجة وتطبيقاتها ايضا وحاصله كون الوصف متلبسا
بالتعظيم وليس معنى على طريقة التعظيم وطوره اي وجهه من التعظيم في بزم
ان يمكن ان يكون الوصف على طرز التعظيم وان لم يكن فيه تعظيم في الحقيقة

هذا هو الوجه الثالث في بيان ان العظم لا يوصف بالتعظيم بل بالاعتقاد

هذا هو الوجه الرابع في بيان ان العظم لا يوصف بالتعظيم بل بالاعتقاد

هذا هو الوجه الخامس في بيان ان العظم لا يوصف بالتعظيم بل بالاعتقاد

هذا هو الوجه السادس في بيان ان العظم لا يوصف بالتعظيم بل بالاعتقاد

هذا هو الوجه السابع في بيان ان العظم لا يوصف بالتعظيم بل بالاعتقاد

هذا هو الوجه الثامن في بيان ان العظم لا يوصف بالتعظيم بل بالاعتقاد

كما في عبارة الكافية طامرا وباطنا نقل عنه حاشية وهي قوله التمجيل
التعظيم وقدم فائدة العطف بين المرادتين وقد انضم اليها هنا رعاية
السمع المكين على ملل الا ان المعاني لكثرة اشارة بها الى توجيه آخر انتهت
قوله وقدم فائدة العطف آه اشار الى ذكر في عطف الافتقاد على التماثل
وقوله ال توجيه آخر اشار به الى حمل التعظيم على التعظيم الطامري وحمل التمجيل
على الباطني بقرينة عطف احداهما على الاخر لان العطف يشترط المعاني مع ان
احمل على الافادة الاولى من الاعادة وان كان التعظيم الطامري والباطني
يمكن ان يفهم ايضا على تقدير الاعادة لان التعظيم في اللغة عام لما يجوز ان يصح
من اللام استغراق الانواع سيما اذا عطف عليه مرادفة او يحصل في الكلام
الدال على التاكيد والمبالغة واما عدم تعرض الشرح للتعظيم في بيان المعنى
واقصر التفسير بعد طامرا وباطنا على التعظيم فليس لانه رده انما فيه
للتعظيم المذكور في الشرح وعطف التمجيل عليه عطف مرادف بل لانه يريد بيان
حاصل المعنى لاجل مد التعظيم الواقع في التعريف فلا يناقض في الكتاب
لما نقل عنه قوله مطابقة الاعتقاد اي الوصف للسان لا للواقع و
نفع به الاعتقاد العام من احرازم والراجح سوا كان ثابتا او تقليدا مطابقا
للواقع او لا مع مقارنة الحق والرضا المشروط بهما التصديق التاماني ولذا
لم يقبل ايمان بعض الكفرة مع انه كان مصداقا لاثبات المساد من الاعتقاد في
امثال هذه المقامات ما يكون كذلك وايضا المساد من الاعتقاد في الشرح
العام معنى يرمز به صدق النية وخلوص الطوية بل استهزاء ونخرة او

هذا هو الوجه التاسع في بيان ان العظم لا يوصف بالتعظيم بل بالاعتقاد

هذا هو الوجه العاشر في بيان ان العظم لا يوصف بالتعظيم بل بالاعتقاد

هذا هو الوجه الحادي عشر في بيان ان العظم لا يوصف بالتعظيم بل بالاعتقاد

هذا هو الوجه الثاني عشر في بيان ان العظم لا يوصف بالتعظيم بل بالاعتقاد

هذا هو الحق لا يشك فيه
والله اعلم بالصواب

ما في حكمها وادراج ما في حكم الشيء والاقتضار عليه شائع او اراد بالاستتراء
محاراما عري عن الاعتقاد المذكور مطلقا او بمعنى كلامه على الاغلب فان دفع
الاغراض بصورة الشك وعدم كونه الوصف بالاكراه ووصف التام
والمجنون والناكث والطامع وغير ذلك مما قصد فيه الاستتراء مع
انه عري عن مطابقة الاعتقاد المذكور فلم يكن محذورا او محبا ايضا ان يعلم ان المراد
من الاعتقاد اعتقاد سبوت بحيل الموصوف به للمجود لا اعتقاد بمضمون كماله
احده فلا يصير كونه ملكا بجملة انية لا يعال آية منشأ السؤال
قوله لانه اذا عري عن مطابقة آية وهو ايضا اى كما اعتبر فعل اللسان
وحاصله انه لا يلزم من تعقيد التعظيم الظاهر والباطل ان يعتبر في كماله كمالا
والاركان كعمل اللسان فلا يصح قوله وهو باللسان وحده وما يتفرع عليه
وكذا الفرق بينه وبين الشكر الاصطلاحي ان الشكر يفهم من قوله والاركان
اشتراط فعلها في ائتماعه انه لم يسمع من امر اللغة قلت اعتبار العمل
اعم من اعتباره من جهة الوجود والعدم وحل كماله معتبر بحسب وجوده وقيل
الاركان النجاسة المبني عن عدم الاعتقاد او المحل بالتعظيم فقط بحسب عدمه
ولكن ان يقول اطلاق الفعل على عدمه مخالفة صحيح لغة كما اشترنا لانه
اى قوله وانما اشتراط آية وانما فاك اشترنا مع ان كونها شرطاً مذكوراً صراحة
لان الصريح به شرطية التعظيم الظاهر والباطل وما غير ذلك من الاركان
بل بما مستلزمان لهما فالصريح بهما اشارة اليهما او معقول المقصود بالافاق
من قوله وانما اشتراط انهما مما يجب احده ولم يعلق عرض مناهك كونها بطريق

هذا هو الحق لا يشك فيه
والله اعلم بالصواب

هذا هو الحق لا يشك فيه
والله اعلم بالصواب

بالتعظيم الظاهر والباطل

هذا هو الحق لا يشك فيه
والله اعلم بالصواب

الشرطية او اجتزائية وان دل اللفظ عليه بصرحة فكان كونها شرطاً في حكم المشار
اليه لانه ليس مقصوداً بالافادة والاشارة اليه كغير ما يحى هذا المعنى على ان
الاشتراط ربما يستعمل على وجهين الداخل والخارج فلا يكون لفظ الاشتراط
مع صريح في اشتراطه الخارج بل يتبادر منه ذلك فيكون في حكم الاشارة
شرط لكون آية يقع ان كل واحد من التعظيمين شرط في وجود ما صدق عليه
احده لانه لا داخل فيه حتى يلزم كون ما صدق عليه احده عبارة عن الجميع كما في الشكر
وان كانا داخلين في مفهوم احده اللغوي شرطية لهما ولذا اعترنا الشارح
في تفسير احده بحيث يشترطه في وجوب الشرطية بالنسبة الى ذات احده ولا محذور
فيه اذ لا يلزم ان يكون كل واحد في مفهوم الشيء داخل في ذاته اذ ربما يعتبر
شرط وجود الشيء في مفهومه فاعبر ذلك في السقف فان احده ان خارج
عن ذاته داخل في مفهومه وعلى هذا فليعرض لشي كونها جزء من تحقق انهما
شرط لذات احده وان كانا كواب قد تم عند كوني كونها جزءاً استغناء لهما
الوسم وقطعا لادارة الشبهة من كل جانب حتى يسلم قوله وهو باللسان
وحده عن ورود المنع من كل الوجوه ثم اجعل آية ايراد لفظه ثم اشارة
الى ان هذا العموم انما يمكن ان يرد فيه بعد ثبوت العموم الاول على العموم
للاعام وغيره يعني لما ثبت عموم كمال المذكور في تعريف احده لاعام وغيره
فاما ان يراد من عموم لغير الانعام عموم على وجهه فيادى جميع الاختصاصات
وغيره كما هو المتبادر من اطلاق اللفظ او لا يتناول غير الاختيار حتى على ايراد
اختصاص العام بنوع تكلف كحرف المطلق لا الكمال من افرادة والغرض

هذا هو الحق لا يشك فيه
والله اعلم بالصواب

هذا هو الحق لا يشك فيه
والله اعلم بالصواب

هذا هو الحق لا يشك فيه
والله اعلم بالصواب

الشرطية

من اراد هذا الاحتمال البعيد توسعة مجال الكلام باستيفاء الاقسام والاحتمالات
 كلها بعيدا كان او قريبا وعلى الاول تحت قولهم قولهم حدث اللؤلؤ على
 صفتها دون حمدة وايضا ان سوسم ان البعض بالمثل باعتبار اعتبار
 كون الصفة محمودة اعليه فانه زلة اقدم المالكين ومضلة انما السالكين
 منشأ مقالاتهم الفاسدة وتوجيهاتهم الكاسدة واسولتهم البارودة وتوهم
 الساردة ولذلك ضلوا فاضلوا بل البعض بالمثل باعتبار كون الصفة محمودة
 لما نهت عليه من اجمل الغير الانعام لا يوصف عليه الا في المعارة بين محمودة
 عليه وبعده لا يكون الا بالاعتبار برشدك اليه اراد السوأل قوله فان قيل
 آية قوله صفات ذاتية دون على صفات وقوله على اختياريا و
 بالجملة السابق والسابق واللاحق واللاحق على ما قلناه ونشاذ له ما على الصواب
 لمن القى السمع وهو شهيد هذا المكنى للبرهان صحيح فلا غرو ان يرتاب الصبح
 والموصوف اذا لم يكن محمدا انما يحيل بعد لفظ الحمد تارة على كونه محمدا و
 تارة على كونه محمدا اعليه اي يكون اي يكون صفة الحمد تارة على واخرى الباء ولا
 يجمع اذ اقبل الصلتي للاستغناء باحد سماعي الآخر والاحتمال من التكرار
 المستبعد اذ المحمود في شدة المحمود عليه ولا مغارة بينهما الا بالاعتبار
 جمع بين الصلتي كان اجمل الواحد مذكور اخر من وكذا الحال في المدح وفي
 مثالنا ذكر اجمل على وجه كونه محمدا اعليه لكن البعض باعتبار كونه محمدا و
 المدلول عليه بالمذكور بل يتول البعض بالمثل باعتبار ان يقال حدث دون
 حدث مطلقا من غير ان يلاحظ فيه المحمود عليه اوبه وقوله على صفاتها اوروه

فان قيل قد يقال ان
 هذا القول لا ينافي
 مع قوله تعالى
 والذين آمنوا
 و عملوا الصالحات
 ولهم اجر كبير
 فان قيل قد يقال
 ان هذا القول لا
 ينافي مع قوله
 تعالى والذين آمنوا
 و عملوا الصالحات
 ولهم اجر كبير
 فان قيل قد يقال
 ان هذا القول لا
 ينافي مع قوله
 تعالى والذين آمنوا
 و عملوا الصالحات
 ولهم اجر كبير

فان قيل قد يقال
 ان هذا القول لا
 ينافي مع قوله
 تعالى والذين آمنوا
 و عملوا الصالحات
 ولهم اجر كبير

لكنه

لكونه جزا من المثال ولا يعلق الغرض بخصوصه ونور ان الحمد لما كان وصف
 باجمل واجمل عاتما للاختياري وغيره فلم لم يقل حدث اللؤلؤ مع انه
 تعالى مدحها اذ يمكن توصيفها باجمل على تقدير العموم اذ لها صفات حميدة
 صفا كان او غيره فكان الواجب ان يقال حدثنا على ذلك التقدير مع انه
 لا يقال قطعا اي لا يصح ان يقال لغة وحاصل جواب الرد يدق ان يقال
 سلمنا تناول اجمل المذكور في التعريف لكنه لا يلزم منه ان يقال حدث اللؤلؤ
 لانه اعترفي الحمد فداخرون المدح وهو ان يكون ذلك الوصف باجمل
 العام في معاملة امر اختياري هو المحمود عليه من غير واجمل المذكور
 في التعريف محمودة فلا يلزم من عموم المحمود عليه قدر عمومه وان اشترط
 في عموم المحمود عليه لصفة وغيره لعمومه لما كانت عليه سابقا وفي قولنا
 هنا اثر الى ان التعريف نوع قصور لعمده دلالة على هذا القيد
 المعبر في مفهوم الحمد بهذا المعنى ان يحسن هذا المقام كان الحمد مرادفا
 له لانه معرف في المشهور بانعرف الحمد به ولا نزاع في عموم الجمل في تعريفه
 فاذا كان اجمل تعريف الحمد ايضا كذلك لزم ترادفها واحتمال ان يكون
 هذا المفهوم نفس لما به لا حد ما ولا زلا لا اخر مما لا يلتفت اليه في المثال
 هذه التسميات اعني بيان الاوضاع والمفاهيم اللغوية وحاصله
 يلزم من المدح والحمد مرادفة عند عموم اجمل بحسب طائفة التعريف الذي
 عرف بكل منهما وبهذا القدر كاف في ورود السؤال ولا ينافي في ذلك
 في ثبوت الفارق بينهما بوجه آخر غير طائفة التعريف كما ذكر في جواب وانما

فان قيل قد يقال ان هذا القول لا ينافي مع قوله تعالى والذين آمنوا و عملوا الصالحات ولهم اجر كبير

فان قيل قد يقال ان هذا القول لا ينافي مع قوله تعالى والذين آمنوا و عملوا الصالحات ولهم اجر كبير

فان قيل قد يقال ان هذا القول لا ينافي مع قوله تعالى والذين آمنوا و عملوا الصالحات ولهم اجر كبير

وانما يعرض المراد في السؤال استعمال المدح في صورة النفس مع انه كان
 يمكن في صورة النفس ان يقال ان الجليل عا لم يغير اختياره بل لم يزل
 حده للواء مع انه لا يصح لغة ان لا مانع ان مع صورة النفس ان يقول
 لعل في قود التعريف فاعلم هذا اوله توصيف الغير المختار بالجميل مطلقا لا
 يقع في العرف والعادة فلما عرض المراد في استعمال المدح في صورة النفس
 فكانه قال لا مانع في قود التعريف وينبغي في الفرق التوضيح بالجميل الغير المختار
 لان المدح مع كونه مرفعا بهذا التعريف الذي اراد به عموم تحمل معنى في العرف
 والعادة على غير المختار لزم ان لا يكون وصفه تعالى آه اذ لا اختيار له
 بالتسليم اليها سواء جعلت عن لذات كما هو مذموب الحكم والمعتزلة او لا
 كما هو مذموب الاشاعرة على ما حق في موضعه اذ يجوز ان يكون آه
 فيه انه لا يلزم من جوار كون المدح عليه غير اختياري ان يكون المدح عا للنا
 المختار اذ العا على المختار هو الذي يصدر عنه الافعال الاختيارية لا ما يكون
 صفاته اختيارية فالخصيص لا اختياري وان كان يستلزم اختصاص الحمد بالجميل
 المختار لكن تعميمه لا يستلزم تعميم المدح للنا على المختار وغيره اذ الصفات الجميلة
 الغير الاختيارية يوجد في النا على المختار ايضا فالتعليل نوع قصور ويمكن
 ان سال مراده من قوله ما ليس اختياري ما هو غير الاختار مطلقا اي سواء كانا
 في النا على المختار او غيره كما هو المتبادر من الاطلاق او يقال المراد من قوله
 فخصص الحمد بالنا على المختار اي في الحمد عليه لاني كل فعل لا يتنفع على قوله بالنا
 امر اختياري هو الاول لا الثاني فيكون المراد من قوله دون المدح متيسرا على

والمدح على الغير المختار
 لا يختص بالنا على المختار
 بل هو من صفات النفس
 التي لا يختص بها

والمدح على الغير المختار
 لا يختص بالنا على المختار
 بل هو من صفات النفس
 التي لا يختص بها

والمدح على الغير المختار
 لا يختص بالنا على المختار
 بل هو من صفات النفس
 التي لا تختص بها

انه محذور ان يكون المدح للنا على الغير المختار في المدح عليه وهذه القدر هو
 من كون الباعث اختياريا في الحمد دون المدح وانما ان المدح هل يستعمل في غير
 مختار على الاطلاق وان الحمد يستعمل في كل فاعل مختار عاقل وغيره فلم يصح
 الشرف اذ سوق كلاه يمتضي الفرق بينهما من جهة الموصوف عليه لانه شرف
 في الكلام بيان عموم ما يقع الحمد في متا بله فالحكم به الى كينونة ذلك وبيان
 وجوب اعتباره في تعريف الحمد ولزم منه بيان الفرق بين الحمد والمدح
 بهذا الامر الواجب اعتباره في الحمد على وجه التبعية لانه قصد هنا قصد
 اصليا الى كينونة النافذ بينهما حتى يستوفى الحكم فيه فلا علينا ان نحقق الفرق
 بينهما ونقصه بعض التفصيل اعلم ان المدح هو وصف الشيء اى شئ كان
 بالجميل على الجليل اى جليل كان بخلاف الحمد فانه وصف العاقل المختار بالجميل
 الذي يحمد عليه باى جليل كان فلا يقال حدث الفرس على سرعه عبده وسنة
 خطوه كما قال حدث عليهما الاعلى بسيل المجاز على القول الاصح وفيه قول
 آخر سيندر الشرف بقره ومنهم آه ثم الظاهر ان كون الموصوف عليه
 احصا راي في الحمد ليس بشرط لكنه محض له بذو العقول وهو مختار الشارح
 ايضا كما صرح في حاشية الكشاف وانما قوله على جهة التعظيم والتجليل
 لا يخرج عن نوع الاشارة بذلك لان التعظيم في غير ذوى العقول غير مسئول حقيقته
 وان وقع في الظاهر من النا وبل تعظيم من الله وتعظيم المزايا والكرامات
 واما قول الشارح الصريح في المواطن الا عليك فانه مذموم واشبه
 فمحمول على الاستناد المجازي وغير ذلك من المحال والنا ويلات كما لا يخفى

والمدح على الغير المختار
 لا يختص بالنا على المختار
 بل هو من صفات النفس
 التي لا تختص بها

والمدح على الغير المختار
 لا يختص بالنا على المختار
 بل هو من صفات النفس
 التي لا تختص بها

[illegible]

أثارة الاختارته وهي كخوض في الحروب والضرب والطعن والتسل
وغير ذلك مما لا يحسن ومن حيث قيامها آه لأنه يكون باعتبار
بقائه فيه على الحمد والمحمود عليه وفي أمثاله متحدان بالذات وشعاع
بالاعتبار بحسب المعنى وإن كان التفار بينهما بالذات بحسب اللفظ
واعتبر في السؤال التفار بينهما بالذات بحسب المعنى وفي الجواب اتجاها
بحسب المعنى مع كناية التفار بالاعتباري ومنهم من منع المدح هنا
جواب أفرغ السؤال باحتمال الشق الثاني فإنما عدم في الجواب
الأول من الفرق بين الحمد والمدح كان على جواز صي الوصف بالجميل الغير
الاختياري مطلقا أي هو أريستويدي حاد وخذائهم منهم من ذهب إلى
أن الوصف مطلقا بالجميل الغير الاختياري لا يصح على طريقة اظهار الحكماء
الذي هو حاصل مفهوم المدح والحمد ومراد من قولهم الوصف بالجميل لأنه
لا وصف الشيء بالجميل الغير الاختياري مطلقا حتى على قصد التخصيص أو التميز
أو الكثرة وغير ذلك مما قصد بالتركيب الموصفين فلا يصدق على الوصف
بالجميل الغير الاختياري مفهوم الموصفين بالجميل على ما يراون في عرض المدح
والحمد فلا يطلقان عليه فإن صاحب الكشف قال كل ذي راجع
إلى بصيرة لا يحسن عليه أن الرجل لا يمدح بعينه فعله وقد نفي اسمه الشا يستعمل
الغير على الذين أزل فهم ويكون أن يحمدوا بما لم يفعلوا ثم لما رأيت أن
الوصف بالجميل وحسن الأعضاء شائع مقبول بين الجمهور استدلوا بالآية
بقوله الذي سوع لهم ذلك انهم راوا حسن الرواية وساعة المظنة

۱۰۰
 ۱۰۱
 ۱۰۲
 ۱۰۳
 ۱۰۴
 ۱۰۵
 ۱۰۶
 ۱۰۷
 ۱۰۸
 ۱۰۹
 ۱۱۰
 ۱۱۱
 ۱۱۲
 ۱۱۳
 ۱۱۴
 ۱۱۵
 ۱۱۶
 ۱۱۷
 ۱۱۸
 ۱۱۹
 ۱۲۰
 ۱۲۱
 ۱۲۲
 ۱۲۳
 ۱۲۴
 ۱۲۵
 ۱۲۶
 ۱۲۷
 ۱۲۸
 ۱۲۹
 ۱۳۰
 ۱۳۱
 ۱۳۲
 ۱۳۳
 ۱۳۴
 ۱۳۵
 ۱۳۶
 ۱۳۷
 ۱۳۸
 ۱۳۹
 ۱۴۰
 ۱۴۱
 ۱۴۲
 ۱۴۳
 ۱۴۴
 ۱۴۵
 ۱۴۶
 ۱۴۷
 ۱۴۸
 ۱۴۹
 ۱۵۰
 ۱۵۱
 ۱۵۲
 ۱۵۳
 ۱۵۴
 ۱۵۵
 ۱۵۶
 ۱۵۷
 ۱۵۸
 ۱۵۹
 ۱۶۰
 ۱۶۱
 ۱۶۲
 ۱۶۳
 ۱۶۴
 ۱۶۵
 ۱۶۶
 ۱۶۷
 ۱۶۸
 ۱۶۹
 ۱۷۰
 ۱۷۱
 ۱۷۲
 ۱۷۳
 ۱۷۴
 ۱۷۵
 ۱۷۶
 ۱۷۷
 ۱۷۸
 ۱۷۹
 ۱۸۰
 ۱۸۱
 ۱۸۲
 ۱۸۳
 ۱۸۴
 ۱۸۵
 ۱۸۶
 ۱۸۷
 ۱۸۸
 ۱۸۹
 ۱۹۰
 ۱۹۱
 ۱۹۲
 ۱۹۳
 ۱۹۴
 ۱۹۵
 ۱۹۶
 ۱۹۷
 ۱۹۸
 ۱۹۹
 ۲۰۰
 ۲۰۱
 ۲۰۲
 ۲۰۳
 ۲۰۴
 ۲۰۵
 ۲۰۶
 ۲۰۷
 ۲۰۸
 ۲۰۹
 ۲۱۰
 ۲۱۱
 ۲۱۲
 ۲۱۳
 ۲۱۴
 ۲۱۵
 ۲۱۶
 ۲۱۷
 ۲۱۸
 ۲۱۹
 ۲۲۰
 ۲۲۱
 ۲۲۲
 ۲۲۳
 ۲۲۴
 ۲۲۵
 ۲۲۶
 ۲۲۷
 ۲۲۸
 ۲۲۹
 ۲۳۰
 ۲۳۱
 ۲۳۲
 ۲۳۳
 ۲۳۴
 ۲۳۵
 ۲۳۶
 ۲۳۷
 ۲۳۸
 ۲۳۹
 ۲۴۰
 ۲۴۱
 ۲۴۲
 ۲۴۳
 ۲۴۴
 ۲۴۵
 ۲۴۶
 ۲۴۷
 ۲۴۸
 ۲۴۹
 ۲۵۰
 ۲۵۱
 ۲۵۲
 ۲۵۳
 ۲۵۴
 ۲۵۵
 ۲۵۶
 ۲۵۷
 ۲۵۸
 ۲۵۹
 ۲۶۰
 ۲۶۱
 ۲۶۲
 ۲۶۳
 ۲۶۴
 ۲۶۵
 ۲۶۶
 ۲۶۷
 ۲۶۸
 ۲۶۹
 ۲۷۰
 ۲۷۱
 ۲۷۲
 ۲۷۳
 ۲۷۴
 ۲۷۵
 ۲۷۶
 ۲۷۷
 ۲۷۸
 ۲۷۹
 ۲۸۰
 ۲۸۱
 ۲۸۲
 ۲۸۳
 ۲۸۴
 ۲۸۵
 ۲۸۶
 ۲۸۷
 ۲۸۸
 ۲۸۹
 ۲۹۰
 ۲۹۱
 ۲۹۲
 ۲۹۳
 ۲۹۴
 ۲۹۵
 ۲۹۶
 ۲۹۷
 ۲۹۸
 ۲۹۹
 ۳۰۰
 ۳۰۱
 ۳۰۲
 ۳۰۳
 ۳۰۴
 ۳۰۵
 ۳۰۶
 ۳۰۷
 ۳۰۸
 ۳۰۹
 ۳۱۰
 ۳۱۱
 ۳۱۲
 ۳۱۳
 ۳۱۴
 ۳۱۵
 ۳۱۶
 ۳۱۷
 ۳۱۸
 ۳۱۹
 ۳۲۰
 ۳۲۱
 ۳۲۲
 ۳۲۳
 ۳۲۴
 ۳۲۵
 ۳۲۶
 ۳۲۷
 ۳۲۸
 ۳۲۹
 ۳۳۰
 ۳۳۱
 ۳۳۲
 ۳۳۳
 ۳۳۴
 ۳۳۵
 ۳۳۶
 ۳۳۷
 ۳۳۸
 ۳۳۹
 ۳۴۰
 ۳۴۱
 ۳۴۲
 ۳۴۳
 ۳۴۴
 ۳۴۵
 ۳۴۶
 ۳۴۷
 ۳۴۸
 ۳۴۹
 ۳۵۰
 ۳۵۱
 ۳۵۲
 ۳۵۳
 ۳۵۴
 ۳۵۵
 ۳۵۶
 ۳۵۷
 ۳۵۸
 ۳۵۹
 ۳۶۰
 ۳۶۱
 ۳۶۲
 ۳۶۳
 ۳۶۴
 ۳۶۵
 ۳۶۶
 ۳۶۷
 ۳۶۸
 ۳۶۹
 ۳۷۰
 ۳۷۱
 ۳۷۲
 ۳۷۳
 ۳۷۴
 ۳۷۵
 ۳۷۶
 ۳۷۷
 ۳۷۸
 ۳۷۹
 ۳۸۰
 ۳۸۱
 ۳۸۲
 ۳۸۳
 ۳۸۴
 ۳۸۵
 ۳۸۶
 ۳۸۷
 ۳۸۸
 ۳۸۹
 ۳۹۰
 ۳۹۱
 ۳۹۲
 ۳۹۳
 ۳۹۴
 ۳۹۵
 ۳۹۶
 ۳۹۷
 ۳۹۸
 ۳۹۹
 ۴۰۰
 ۴۰۱
 ۴۰۲
 ۴۰۳
 ۴۰۴
 ۴۰۵
 ۴۰۶
 ۴۰۷
 ۴۰۸
 ۴۰۹
 ۴۱۰
 ۴۱۱
 ۴۱۲
 ۴۱۳
 ۴۱۴
 ۴۱۵
 ۴۱۶
 ۴۱۷
 ۴۱۸
 ۴۱۹
 ۴۲۰
 ۴۲۱
 ۴۲۲
 ۴۲۳
 ۴۲۴
 ۴۲۵
 ۴۲۶
 ۴۲۷
 ۴۲۸
 ۴۲۹
 ۴۳۰
 ۴۳۱
 ۴۳۲
 ۴۳۳
 ۴۳۴
 ۴۳۵
 ۴۳۶
 ۴۳۷
 ۴۳۸
 ۴۳۹
 ۴۴۰
 ۴۴۱
 ۴۴۲
 ۴۴۳
 ۴۴۴
 ۴۴۵
 ۴۴۶
 ۴۴۷
 ۴۴۸
 ۴۴۹
 ۴۵۰
 ۴۵۱
 ۴۵۲
 ۴۵۳
 ۴۵۴
 ۴۵۵
 ۴۵۶
 ۴۵۷
 ۴۵۸
 ۴۵۹
 ۴۶۰
 ۴۶۱
 ۴۶۲
 ۴۶۳
 ۴۶۴
 ۴۶۵
 ۴۶۶
 ۴۶۷
 ۴۶۸
 ۴۶۹
 ۴۷۰
 ۴۷۱

[illegible]

الغالب شعر عن غيره في و اخلاق محمود فلم يجعله مصنفات المدح لذاته
 ولكن لانه على غيره ثم قال ان من محبة السادة من منع صفة ذلك وخطا
 المادح وجعل الوصف بالجمال ونحوه مما ليس للانسان به عمل غلطا
 ومخالفا للمعتدل هذا فقد تبين لك ان من منع صفة المدح لم يمس اختيارا
 انما يريد منع صفة الوصف على طرعه اظهار الكمال مطلقا سواء سمى مدحا
 او حمدا وادراك لفظ المدح مجرد التعبير عنه لا تخصيص المنع كصوص صفة
 الوصف الذي سمي مدحا كما يشترط العبارة لظاهرا برشدك الى ما
 قلنا قول الرب واما الوصفاء ونهم من هذا منع صفة الوصف على
 اجمل العرا لا اختيارا بل لظهوره لا ولي فاما ان يكون قوله ونهم آه جوابا
 عن الترويد باختيار الشق الثاني والتزام الترويد في وصفه تعالى ايضا
 الذاتية تحملها بمنزلة الاختيارية لكونه مستقلا وكافيا فيها وكذا
 احوال اذا وصف عليها اذ الشرفي عدم جواز كون حمل العرا الاختيارية
 محمودا عليه عدم كونه كالاصاحبه اذ لا خله فيه تعالى المخلوق فاذا
 كان صاحبه مستقلا في حيث لا دخل فيه للغير بل هو كاف فيه فلا فرق في
 بين الاختيارية وغيره في كونها معا صفة كمال صاحبه وصفات اسد مع
 كذلك فيصح الحمد عليها وليس مرادهم من اشتراطهم الاختيارية في المدح عليه
 الا كونه صفة كمال للمحمود الا انهم غير واعين في المنع بكونه اختياريا
 لكونه كذلك الاكثر وايضا يجوز ان يراد من الاختيارية ما ليس من الغير
 على وجه الاضطرار فالأظهر على هذا ان يكون منع الوصف ليس اختياريا

انما هو
 في المدح
 والوصف

انما هو
 في المدح
 والوصف

بالنبة الى المخلوق واما بالنبة الى الخالق اذ صفاته تعالى لا دخل فيها للغير
 سواء كان صدوره على وجه الاختيار او الايجاب هذا غاية ما يمكن
 ان يقال في ان يحمل قوله ونهم آه جوابا آخر عن السؤال المذكور
 ولا يخفى عن نوع تكلف فالظاهر ان ان يقال ان قوله ونهم آه من تمة
 الفرق السابق بين الحمد والمدح لا جواب آخر راسه عن الترويد المذكور
 فانه لما اقتضى جواب المذكور الفرق بين الحمد والمدح بما ذكره وكان
 الفرق غير مرضي عند بعضهم لانه منع المدح باليسر اختار في غير منع
 المدح على اليسر اختيارا بالانكشاف كما ثبتت عليه فلا ريب ان يقال ان الكتاب
 هذا التوجيه ان يقال منهم من منع المدح على ما ليس حاسرا فانه لو قلنا
 لربما او سم انه يمنع كون الموصوف عليه غير اختار في لا الموصوف به
 كالقول السابق في الحمد وذلك خلاف ما صرح به في كلام المانع فالصواب
 ان يقال بما ليس آه فان فيه محقق من ذهب المانع مع انه يتم المقصود ايضا
 وهو عدم جواز كون المدح عليه غير اختار في كما لا يكون في المدح وبطل الفرق
 المذكور بينهما على من ذهب المانع اذ وكلام المتألف اعطاء الحق المقام و
 بسطا وتقصيلا للكلام بما راد الجواب على وجه يعلم منه ماله وعليه فكانه
 اشار به الى ان الجواب غير مرضي عند البعض فضعف كما يشعرون ايضا
 قوله وقد يجاب مع ان فيه آما ايضا الى الجواب باختيار الشق الثاني
 واشار الى وقع ما يلزم من النقض الصفات الذاتية بقوله فيسئل ثم قال
 فانه فتح باب الترويد فلك ان يؤدق الصفات بما يناسبها فانهم وعلم

في المدح
 والوصف

في المدح
 والوصف

في المدح
 والوصف

بسم الله الرحمن الرحيم

السعد من لا عرض في هذا الكلام كالمراودة من الحمد والمدح نعتاً
واشياءاً اذا انفارقا لا خوضهما غير الفرق الذي منه المانع محتمل عنده
وجودا وعدما لكن المناسبات من قول المدح والحمد اخوان والحمد نصف
الذم هو المراد في ثم اعلم ان لنا زعمنا ههنا متعينين الاول ان يطلق
التوصيف مطلقا بكل الاختيار الذي قصد به التعظيم اي سواء
وصح لفظ الحمد والمدح او لم يوقع شيئا منها له وسواء وقع الجميل
موصوفا عليه وبه هل يصح بحسب العقل في نفس الامر او لا فمنه صاحب
الكشاف مطلقا واما جواز بحسب العقل في نفس الامر مطلقا فان العقل
لا يبين عن الوصف على قصد التعظيم بالمرأى والوصف عليها مطلقا هو
كانت اختياري او غيرا اذا كان الوصف متصفا بها ولم يكن محجرا او
مكرها فيها لدلائلها على نوع تعظيم واما الفرق بين الموصوف به وعلته
في احدهما للاختيارية وغيره وتكميصة بالاختيارية في الاخر بحسب العقل
فما ياباه سلامة الفطره هذا الثاني اعسا عموم الجميل او خصوصه من
الحمد والمدح بحسب الوضع وفيه ختمه قول الاول انهم مطلقا ذهبت
صاحب الكشاف وبعض من تقدمه من محقق العربية كما قلنا من الكشاف
والثاني القول بعموم في المدح من الجنتين وخصوصه في الحمد منها واليه ذهب
السبغ من العلماء والثالث القول بالعموم في المدح ايضا وخصوصه في الحمد
من جهة كونه محمودا عليه لا ذهب اليه الامام الرازي وكثير من العلماء
والمنسرين ايضا وبما يشتر كلام بعضهم باحصاء من الحمد ايضا بذوي العقول

الحمد والمدح

الحمد والمدح

الحمد والمدح

الحمد والمدح

وقد صرح بعضهم بذلك وارتفع الشارح في حواشيه لكشاف الراب القول بعموم
في المدح والحمد من الجنتين لكن يخص الحمد بذوي العقول وهذا ما عليه الجمهور والعموم
من موارد الاستعمال الخامس القول بعموم الحمد من جهة جهة ايضا فيكون الحمد والمدح
متراوفا في رتبة وهذا هو المفهوم من عبارة الشارح حيث قال الذم ضد المدح و
المهنة ضد المحمدة بعد ما قال الحمد ضد الذم ولم يذكر له من الكفا بتفسيره
ضد مدح المدح بالثبوت الحسن لكن انحصار الحمد بذوي العقول وعموم المدح
لها في الاستعمال مما سبيل الى التكرار ولعل من يقول ان هذا قول انه ناش
من الاستعمال كانت كثره استعمال الحمد في الخلق وكثرة استعمال المدح في
المخلوق مع ان نسبة كل منهما الى الخلق والخلق بحسب الوضع على السؤال باننا
الكل هذا هو جمل القول في منوى الحمد والمدح بحسب اللغة والاصح عندي القول
الرابع وهذا ما ذهب عليه من الابحار وما على الرسول الا البلاغ صديق الحق
ثم الاختيار ما قول لدلائله على وجه الدلالة ان صياغة الحمد يدل على تقدير
المراد واعتدال المراد يدل على الافعال الجميلة التي وما توتت هذا المعنى قوله
عليه السلام اطلبوا حواجكم من حسن الوجود تصحح بما فهم الى اخذ بحسن
في الشكر لكن مودة بتم اللسان وقول ضيفا اي لزونا او لا صراحة ولا قصد
من اللفظ وليس المراد انه يدل على تضيي للفظ الوصف وكون فعل اللسان متبادرا
منه لا سئل من انتقام من اللسان على الدخول في منوى بل يدل على الدلالة ان
على كونه خارجا من المفهوم مضافا اليه ذلك الفعل المخصوص فالأضافة الى اللسان
واخذ في مفهوم الوصف على التبادر والمضاف اليه خارجا من مفهوم العلم بالنسبة الى المفهوم

الحمد والمدح

الحمد والمدح

الحمد والمدح

ولما كان المقام مظنة ان يقال ان الوصف يعبر باللسان والجنان في دليل صحة قوله وصفت في
نفسه كيف يدل على ان باللسان دفعه بانه اذا اطلق الوصف لم يبقا ومنه ان
الاما هو باللسان والفاظ المحمد ودخل على ما ورد منها فان قلت اذا كان معنى اللفظ
عاما والعام لا دلالة له على الخاص لوجه كيف يبا در الالفتم مثال ذلك
ومن الوجود فانه اذا اطلق بناء در منه الى الخاص مع صحة تسمية الالفتم والسر في
اما ظهور ذلك الخاص بحسب الماهية والاسماء او بكثرة في نفسه او كثرة استعمال اللفظ
في القدر المشترك في معنى ذلك الخاص فبعضه كانه حصة معناه وكذا ان يكون اللفظ حقيقيا
ذلك الخاص ومجازا في خاص اخر غيره ويكون التيسر باعتبار معنى ثالث لهما بطرق
عموم المجاز واعلم ان القول المخصوص به لم يرد به مجرد ان له دلالة على التعظيم
في مفهوم المحمد لانه لفظ التعريف اوضح دليل على مجرد اعتبار الدلالة فلا حاجة
الى ذكره فضلا عن تأييده ولم يرد ايضا ان حقيقة المحمد الوصف بالمعنى المصدر
والاطلاق على القول بمعنى القول كونه دليلا عليه ومظهر له لان هذا المعنى ايضا مما
لا يتوهم خفاؤه على ان اللفظ لا ياب عنه والسوق لا يوافقه ولا ان احتصاص
المحمد بالقول وان شاع في لسان اهل اللغة ليس بحيثما من القول بل حصة في بظهور صفة
الكمال او من الجهار الكنه خص بالقول لانه الثبات المشهور في الاظهار والتميز
المذكور للمحمد كونه في حقيقة ترمنا النوع منه اولا خاف في فساد لانه لا شبهة في
اختصاص المحمد لانه بالقول الممنوط المسموع بالحس الظاهر لا طابق جمهور اهل اللغة عليه
ودعوى الوضع على خلاف عليه كجمهور من غير سند يعتمد عليه من نقل من لغة او
شهادة الاستعمال غير مسموعة وكلام بعض الصوفية مع ان له محلا صحيحا لا يصلح معارضة

هذا القول هو الذي
هو الذي هو الذي هو الذي
هو الذي هو الذي هو الذي

لا جمع اهل اللغة بل الحق ان هذا الكلام تمهيد لبيان كون الحق حامدا للنسبة فانه
لما ذكر ان المحمد لا يكون الا باللسان وكان هذا مظنة الاشكال ما ورد في الآيات
والا خاديت من ان الله تعالى محمد فانه مع ان نزله عن اللسان وقد التزم علماء
الظاهر بما يؤيده من قول الله تعالى العباد تعلموا ان الله تعالى كما قالوا
في التسمية اراد ان يذكر كحسب ما يندفع به هذا الاشكال بل انك كيف فذكر ذلك لتحقيق
وعلم منه ان المحمد يطلق على الفعل ايضا وان كان بحسب المجاز فقال ومن هذا السبل
حمد الله اى من قبل المحمد الفعل فانه مع الاشكال بلا حاجة الى التكلف وحاصله
ان القول المخصوص بمعنى الوصف بالجميل آية ليس وضع له المحمد والطلق عليه كونه قولاً
مختصاً بمخصوص بل لانه ان على صفة الكمال ومظهر لها معنى ان الممنوط الاصل والعمدة
المعطى وضع لفظ المحمد لهذا القول المخصوص هو هذا المعنى لا خصوصية التولية بل لفظ
التكم والفرجاء فان وضعهما لما اطلقا عليه ليس لانه قطعة من القصب او كونه يقطع
بل لانه يكت به صور الحروف او رسم خطوط المحمد اول وهما العمدة في وضعهما
خصوصية القضية في مفهومهما وقعت على سبيل الاتفاق ليس بالاسباب التي
عوضت عن الوضع وقس عليها لفظ المحمد فاذا كان العمدة في مفهوم هذا المعنى
كان ذلك روحانية المحمد وثبته فلذلك ادعى بعض الصوفية ومشيخ الشيخ جند
البعد ادى ما ادعى ان شأنهم النظر الى روحانية الاشياء والتبعية على الباب
والمخلصة معرضا عن التشرع ان الامام الغزالي صح في بعض رسائله ان لفظ
التكم موضوع لما يظهر به الصور روحانية كانت او حسية فيصح ان يطلق على التكم
الا على الآتى وهذا ايضا بناء منه على ما ذكر واذا كان حال هذا المعنى كذلك

هذا القول هو الذي
هو الذي هو الذي هو الذي
هو الذي هو الذي هو الذي

فكان حقه الحمد لغوي حاصلة عند حصوله سواء حصل هذا المعنى من القول او غيره فاذا
استعمل الحمد فيه فصار مستعمل في معناه اللغوي والمقصود من هذا البيان ان استعمال
الحمد في حق الله تعالى وان كان على سبيل المجاز لكنه اذا نظر بعين التحقيق فكان
مستعمل على حقيقته فظهر ان العلاقة المجازية قوية جداً وان هذا المجاز في غاية
الحسن واللطافة وله اقال فيما تاملت منه هذا هو التحقيق وانما يقال من ان يستعمل
حمد ذاته على السنة عبادة فكيف تستغنى عنه انتهى وما يقال ان ما ذكره الشريفة
رحمة لا تخلف ايضا لان الكلام النسبي ثابت على اصل الاشاعة فيصح حمد الله تعالى
لذاته في محب الله بما حكف ففاسد لان المعبر في مفهوم الحمد لغة هو القول
اللفظي المسمى بحسن الظاهر لا بما يتم القول اللفظي والنسب فالعقيد فيكون بحسب
المجاز مع ان التوجيه يحق في المذهب الاشاعة بخلاف ما ذكره الشريفة على الكلام
النسبي امر دون اثباته فخط القاد خصوصاً بالنسبة الى عادة اهل اللغة فانهم
لا يدركونه اصلاً لانه مدقبي اسد فيه لا شعري و مراد الشريفة توجيهاً وقع في
القرآن والاحاديث من حمد الله تعالى ذاته ولا شك انها واردة ان على لسان
عادة اهل اللغة والعرف العام فوجب توجيه الكلام على وجه يصح في مشرب العرف
العام وكل فهم اياه ثم ما وقع من كلام الصوفية في الحمد وسبهم الى اللفظ
يسمى على المعنى المجازي ذكره الشريفة ومرادهم من الحمد القول هو ما يكون بالكلام
النسبي لا بالقول المعبر في مفهوم الحمد لانه فلا يكون الحمد القول فيما ذكره و واردة
على اللغة ولا هو مجاز يصح اعتباره عند العرف العام و اهل اللسان مطلقاً كما
عرفت فلا يكون قولهم حجة على الشريفة اذ مرادهم تصحيح اللغة بحكمها على اقرب المجازات

هذا هو الحق لا يخفى على من تأمل في هذا المعنى

هذا هو الحق لا يخفى على من تأمل في هذا المعنى

عند اهل اللسان و ايراد كلام البعض الصوفية نوعاً ما يسهل هذا المجاز لا يصححه الله
تعالى ذاته على اصطلاحهم وانما توصيف ذلك البعض للتحقيق فاشارة الى ان
هذا الاعتبار في الحمد ما من عن نظر التحسين الناظر الى بواطن المعاني لا الى قلوب
الانسان كما هو شأن ارباب الظواهر وهذا القوي في النسبة الى عدم
تخلف المدلول من الدال وان كان ضعف من القول بالنسبة الى بادرته فهم
المدلول منه وانضباطه لما قيل من اللفظ اول من العقل فانه يوضح عن كل
خفي وكل كل مشتبه لانه بتعيينه بآراء المعنى كان علماً له كلما سمع يتبادر
اليه مخلاف العقل فانه وان كان العلاقة في عقلية بما يستلزم الدال المدلول
ولذلك لم تخلف المدلول عنه لكن يحتاج فيه الى تصرف العقل اكثر مما في القول
كما لا يخفى فلهذا لم يتبادر منه مدلوله بادره من القول ان قلت دلالة
الافعال ايضا قد تخلف كدلالة الاعطاء لغرض على السجاء اذ لم يعلم الغرض
قلت ليس فيه دلالة عقلية بل ذهنية فان غير الدال توهم والا لان الدال العقل
في الواقع هو العطاء لا لغرض فلا دال منها ولا علم له بل توهم غير الدال
فلا تخلف بين الدال والمدلول بحسب الواقع ولو سلم فاما ادان الدال العقلية
فدكون قطعية لا يتصور تخلفها كخلاف الدلالة الوضعية من حيث هي دلالة و
وهذا التدرج كاف فيما نحن فيه انت كما اثبت على نفسك هذه الجملة
استينافيه ولا يخفى في صحتها من تشابه الاجال الى ان الكمال وجعل الصنيع
تاكيد للجور وان كان فيه زيادة ملائمة لترتيب الحديث على ما قبله كما
حكف مستغنى عنه قد ظهر ما ذكره في ترتيب الحمد آه من عموم انجيل

هذا هو الحق لا يخفى على من تأمل في هذا المعنى

هذا هو الحق لا يخفى على من تأمل في هذا المعنى

هذا هو الحق لا يخفى على من تأمل في هذا المعنى

عدم نسبة الوصف لعموم المتعلق ومن لفظ الوصف ضمناً ومن قوله باللسان تصريحاً
 بغير خصوص المتعلق ولما صرح ايضاً بما كس حال هذه الامرين في الشكر لغير كل من
 الحمد والشكر عموم وخصوص من وجه بالنسبة الى الآخر كما لا يخفى وهذا من قوله
 ولما كان هناك المورد من آية اذ تعلق النعمة الواصلة الى آخره صرح بهذا
 القيد الامام الرازي كما نقل عن الشريف راجحاً وان كان هذا القيد معبراً عن
 مفهوم الشكر لانه بدلالة انهم جعلوا يقيض الكفران ولا نزاع انه عبارة عن
 جود نعمة وصلت الى المحامد وانما لم يصرحوا به في تعريفه لتبادر الى الفهم
 من مقابلته النعمة وقراء الشرف من اراد هذا القيد بحسن ما اعتبر في مفهوم
 لغة ولم يرد ان هذا القيد مراد في عبارة الشارح البتة يرشدك اليه انه لم يرد
 هذا القيد في قوله فكانه فصل الشكر آية فانه لما لم ينهم من عبارة الشارح لم يعتبر
 في حاصل ما ذكره ومورد ذلك التثنية من انهم انما يناسب عموم مورد
 الشكر امره بالعلم مثل اعلا آله وادود شكره وخصوص مورد الحمد اقراء
 بالتول مثل وفاء الحمد الذي انتقم ثم اعلم ان عموم مورد الشكر المذكور
 في الكتاب لكن المفهوم من اكثر كتب اللغة كالصالح وغيره اختصاص
 باللسان اي فانهم فسروه بالشأن على المحسن بما اوداه من المعروف ولا
 شبهة ان الشأن لغة محسن لسان لانهم فسروه بالذكر اخبر وفسر بعضهم بكلام
 اجمل وايضاً ذكر ان الحمد اعم من الشكر من غير تعرض لعموم الشكر بل صرح ان
 الاصل ان المحسن الشكر فكل شكر حمد وليس كل حمد شكر وايضاً اطلقوا
 على ان الشكر الكفران الذي فسروه بجود النعمة المنقصة مما بينهم بالانكار مع العلم

بسم الله الرحمن الرحيم
 الحمد لله الذي هدانا لهذا
 الذي كنا لنهتدي لولاه
 سبحان الله العظيم

ط
 فان قيل ما هو ان اعتبار هذا القيد غيرنا
 الشارح النعمة والفضل وعدم تعرضه الى بيان
 الحمد والفضل وعدم تعرضه في بيان عموم الحمد
 بالانحصار في المورد اذ لا يصدق ان النعمة والفضل
 في الامور الجاهلة بل هي في الامور العرفية لان الحمد
 عبارة عن ان النعمة والفضل في الامور العرفية وان
 كان على مفهوم من غيره في الشكر
 العرفي وهو ما في الشكر
 العرفي وهو ما في الشكر
 العرفي وهو ما في الشكر

هو منه الا قرار فكون الشكر في اللغة الاقرار بانعام المنعم والثبات عليه بذكر
 معروفه واخصه من الحمد بخصوص معلقه بالنعمة وكون العظم فيه بوصف الامان
 فقط بخلاف الحمد كما حكته والامام الرازي خص الحمد بالشكر بالنعمة فقيداً
 في الشكر بالوصول الى الشكر فوجه اختيار الحمد في الاول الكتب على الشكر لعمومه
 غير النعمة الواصلة وايضاً ينهم من ظاهر كلامه ان الشكر مختص بمورد اللسان
 كما حكاه في قال ان الحمد والشكر ليس معناه مجرد قول القائل بل بلسان الحمد لله والشكر
 بل مع علم كون المنعم موصوفاً بصفات الكمال وذكر الامام الغزالي ان الحمد
 من مثل التسبيح والتهليل يكون باللسان قطعاً والشكر من مثل الصبر والتفويض
 فكون بجاناً لله وايضاً الشكر متبادل الكفران الذي هو محالة فبنيته واحمد هو
 متبادل اللوم الذي يكون للسان فعلى هذا يكون النسبة بين الحمد والشكر مبادنة
 وبما جعله كلمات التوم مضطربة في الحمد والمدح والشكر تشهد بذلك تتبع كتبهم
 وجمل الاقوال ما اوردته عليك والتميز عندى في الحمد ما ذكرته سابقاً واما
 التميز في الشكر فما ذكره الشارح مع نسبة النعمة بوصول الى الشكر ويمكن ان يحل ما
 ذكر في كتب اللغة على المسامحة وكل كلام الراغب على الحمد والشكر العرفيين ونسبة
 الكفران الى الحمد وبالاخبار مطلقاً سواء كان للسان او الاركان او الجنان تبادلاً
 ما يدل على الاخبار وسما في الاقرار والعظم او عدم اتیان ما يدل على اظهار النعمة
 باحدى تلك الموارد الثلاثة فكون الشكر اظهار النعمة باحدى تلك على وجه العظم هو
 قد اذ يفسر بالستر مطلقاً وتام الكلام الاماميين فكانه فصل الشكر آية اذ
 ان ما ذكره من بيان حال الشكر عقيب تعريف الحمد عن غنا تعريفه وذلك انه علم

بسم الله الرحمن الرحيم
 الحمد لله الذي هدانا لهذا
 الذي كنا لنهتدي لولاه
 سبحان الله العظيم

بسم الله الرحمن الرحيم
الحمد لله رب العالمين
والصلاة والسلام على
سيدنا محمد وآله الطيبين
الطاهرين

تعريف عموم متعلق وخصوص مورد ثم لما عقبه ببيان حال الشكر متعلق ومورد
على عكس احدى غير عرض التعريف علم من ان الشكر موافق للحد في انه امر بقصد به التعظيم
الا ان يكون في مقابلة النعمة خاصة ولو بعد باتي نور وكان من احد الموارد والثلاثة
وحدس منه تعريف بانه فعل مني عن تعظيم المنعم بسبب النعمة فظهر ما ذكرنا ان تعريف
الشكر مستلزم في مجموع ما ذكر في احدى والشكر اللغويين والاعتماد على ما يذكر في
تعريف احدى العرفي ليس في استناده من تعريف بل في ترك التصريح به او بالامر
المشترك بين الموارد وهو الفعل كما صرح به قوله وانما لم يصرح اجماعا في
في صحة لانه لما علم هذا التعريف المفصل الصحيح به في احدى العرفي علمنا ضمنا اجابا
ما سبق في ما قال احدى والشكر لما حكته فقصره ونصيده في موضع آخر يعني عن
التفصيل منا او يعلم من ان هذا المحل اذا فصل يكون كذلك فلا حاجة الى التصريح
والفصل منا ولا في ذلك ايراد ونظرة كان لغرض آخر في الاشارة بها الى ان
المعتمد عليه ليس خصوص العبارة المقولة الدافعة عليها لفظ كان كما لا يخفى وقوله مكانه
قيل آه اراد به ما يؤيد في هذا التفصيل في المعتمد عليه هو التفصيل المذكور مطلقا سواء
كان بهذه العبارة او بعبارة اخرى فلهذا وانما لم يعرف الشكر اللغوي ولم يحل
الا حاشا لا تفصيل المعنيين العرفيين منهم به او يثبت عليها بعض كلامه في تطبيق
خطة المقصود على مراتب رتبة النفس كما سيصح الشرح منها ك ثم التفصيل انما
يكون النسبة الى اجماع الذي فهم من سابق وقد الوصول الى الشكر لم منهم السبب
بل هو قيد اعتبر الشرح من عند نيب بحيث لا مفهوم الشكر لا محل كلامه ان رج
فلا يلاحظ في النوع بقوله فكان اسم الاشارة على تقدير اشارة الى التعريف انما

هذا هو التعريف
الذي هو المقصود
في هذا الموضع
من الشرح

لان ما ذكر في تعريف
العموم هو تعريف
الخصوص وهو تعريف
العموم

لا علم الا نسب

هذا هو التعريف
الذي هو المقصود
في هذا الموضع
من الشرح

اشارة الى التعريف المذكور بقوله مكانه قيل آه وقد الوصول ليس بمذكور في علم انه
لوا اعتبر قد الوصول الى المحل المفهوم مما سبق لصلح ان يكون التعريف المصريح به في احدى
العرفي تفصيلا ايضا اذا احاطا ليس بالامر مشترك بين الموارد الثلاثة
فاذا فصل في ذلك الامر هناك لم يحج الى تفصيله هنا اذا كان كذلك رايه بذلك
التعريف وانما اذا كان الامر المشترك بين الموارد الثلاثة فالامر ط فلا يرد ان
تعريف احدى العرفي لا يصلح ان يعتمد عليه في تفصيل هذا المحل لان النعمة فيه عامة ففقه
نوع خفاء ان النسبة الى اخرين لانه لم يظهر ما عدم ظهور الاولين وان كان اجماعا مشتركا
في اصل الظهور وذلك لان بناء وقوع احدى على غير الانعام وهو مع خفاء في نفسه
لعله غير مصحح به فيما سبق بل هو معلوم من مجموع الكلام كما حكته بخلاف وجود الشكر
احدى فان بناء عموم مورد وهو مصحح به بخلاف فاده الاجتماع فانه ايضا قد جدا
اما من حيث المورد فالتصريح ببيان مورد والشكر واما من حيث المتعلق فان وقوع احدى
في مقابلة الانعام وان لم يصحح به ايضا الا انه معلوم لا خفاء فيه قطعاً وذلك لان
اكثر وقوع الشكر مطلقا في مقابلة النعمة وقلما يثنى احد الانعام كما سئل عنه ان يكون
باجل في مقابلة الانعام هو الغالب واما الوصف في مقابلة التفصيل فهو قليل بالنسبة
وان كان كثير في نسبة ففقه نوع خفاء انتهى وايضا اطلاق احدى على الشكر في مقابلة الانعام
شائع نفع شهيرة عن البيان بخلاف في مقابلة غيره حتى توهم بعضهم اختصاصه بالانعام
على ان قوله قد ترتب بلغة قد المفيدة للتسليم بل على قد وقوع احدى على غير الانعام
وكثرة على الانعام فلتخرج الكلام عن الاشارة الى اداة الاجتماع ايضا وبما حكته ان
العموم من وجه تنقضي عموم الظرفين وخصوصا كذلك وقد صرح سلمه منها قبل التفرع

هذا هو التعريف
الذي هو المقصود
في هذا الموضع
من الشرح

هذا هو الوجه الذي لا يرد عليه في تخصيص النعم بالآثار

وبقي واحد وهو عموم محمد متعلقا قد ذكرته في موضع التعليل للتمتع لأنه من الاشياء التي لا يتصور لها التمتع ولا يتم الا بتوحيده فيكون من جهة العمل وكأنه قال فيمنها عموم آية لأن تلك الامور لا يربط علم من قبل واحد الباقى ايضا ثابت لأن الحمد قد آتت واما اعادة خصوص الشكر فليزيد تأكيد عموم الحمد وزيادة توضيح خصوص الشكر من المعنى ولا يخفى ان نوع الحمد على الوجه الذي تحتها لا ينافي الاشتراك في اصل الظهور فلا ينافي ذلك قوله قد ظهر مما ذكره آية وهي المزايا آية جمع فزيرة على وزن فعلة بمعنى الفضيلة كذا في ديوان الادب والفضيلة في اللغة اعم من المتعدي وغيره والمراد بالمتعدي ما يسببها متعدي وتنقل عن صاحبها شيء كان في تحت تصرفه الى الغير وليس كذلك المزايا الغير المتعدي وان كان كل ان يحصل بها اثر في الغير وعلى هذا ففي قوله اعني المزايا والعطايا نوع متماثلة فكان التعدي لما كانت باعتبار آثارها فافترسها بها اشارة الى ان توصيف المزايا بالمتعدي باعتبار الآثار والمراد الاعطارات والانعاما مترادفان آية ظاهر كلام الشارح يدل على ان الآثار اختصاصا بالظواهر والنعماء بالباطنة لغة او عرفا ولهذا خص الحمد بالاول والشكر بالثانية نوعا خاصا الحمد بالظاهر والشكر بالباطن ولما لم يثبت هذا الاختصاص لغة وعرفا وجب كلامه بان نعمة الآثار بالنعم الظاهرة والنعماء بالنعم الباطنة ليس بآية انهما معنيان جسيان لهما بل يشار على التجوز بترتبه مستفادة من نظم كلام الله اعني تخصيص الاول والشكر بالثانية والتقابل بينهما فان دعاهما سمي تخصيصا لكل منهما معنى على حدة ولا ينافي ذلك نوع تخصيص المتبادر على ارادة المصنف من كل منهما معنى على حدة مناسبة للتخصيص بالمتبادر حتى يعجز التخصيص والمتبادر كما افاده عبارة الشارح

هذا هو الوجه الذي لا يرد عليه في تخصيص النعم بالآثار

هذا هو الوجه الذي لا يرد عليه في تخصيص النعم بالآثار

هذا هو الوجه الذي لا يرد عليه في تخصيص النعم بالآثار

هذا هو الوجه الذي لا يرد عليه في تخصيص النعم بالآثار

كانه قال وخص الحمد بالآثار مريدا بها النعم الظاهرة والشكر بالنعم الباطنة بها النعم الباطنة بحسب المقام وقابل منها لان ارادة هذا المعنى على هذا الوجه مناسبة للمقام لان الحمد مختص بالظواهر والشكر غير مختص فكل من التعليل في الحمد راجعا الى الارادة على هذا الوجه فقوله وخص الحمد آية اي اراد بدين المعنى المتفرع على ارادتهما التخصيص فنه اجراء تحليل الاصل على الفرع فمن الكلام نوع سامية والارضية سهل احاصل ان العلم بآية المعنى المجازيتين من الآثار والنعماء حاصل من التخصيص المتبادر كوجود التخصيص المتبادر متفرع على وجود بدين المعنى المراد من في نفسها المتبادر بينهما الشارح وادخلها الشريف وعلى هذا المحالة بين كلام الشارح والشريف هذا ولا يبعد ان يقال اراد الشريف موالا غير اخذ على ان لا توجه كلامه فاذا ذكره حل كلام المصنف عند نفسه على وفق الواقع ثم لما راس الشريف ان عدم الاختصاص بالظواهر لا يناسب تفسير النعماء بالنعم الباطنة بل يناسب تفسيرها بالعادة من الظاهرة والباطنة اعتبر في الشكر كون المتفرع موارده نعمة باطنة اذ هو المناسب لتفسير النعماء بالباطنة ولتوهم المتبادر في الحمد قال في تقييد الشكر قال في ثاب فوجب ان يحل قوله اولا يتفق تخصيص كل منهما آية على اعم منها لئلا ينافي ذلك الاجمال هذا التخصيص لا يقال ان الشكر بجميع انواعه التلذذ من نعمته فمما وجه تخصيص موارده التلذذ لاننا نقول لا تخصيص بل المراد انه عند الشكر جميعا من آية ثانيا لان شرف موارده نعمة باطنة وان كان اكثر اظاهرة وظهر

هذا هو الوجه الذي لا يرد عليه في تخصيص النعم بالآثار

هذا هو الوجه الذي لا يرد عليه في تخصيص النعم بالآثار

هذا هو المقصود من الكلام
في بيان ان الشكر لا يكون
مجردا بل هو متعلق بغيره

ما ذكرنا ان اعتبار اشرف الموارد لا بد منه في توجيه الكلام والعصر
اعتبار المتبادر بتفسير ولا شك انه اعلم ان النفس عند نفس الحمد والشكر
من الالباب والاشياء كلك لما كان كونها من النعم الظاهرة والباطنة لا يظهر
الا باعتبار حال مورد وبها بين الظهور والبطون فهما واقصر عن ما هما
على انكشاف حال الحمد والشكر بها الا ان كان في ذلك بيان الظهور
والبطون في المورد مطلقا بدون التعرض لكونها نعمة لكنه تعرض للتقوية
كان قال الحمد نعمة ظاهرة للظهور مورد الذي هو نعمة ظاهرة في نفسه ايضا
في تضاعف قوة المناسبة وقس عليه وجه تعرفه كون مورد والشكر نعمة
رعاية للمناسبة فكل مجموع قول القضي وناسبت التحصيل فقط لا اعتبارا
المقابلة لا ينفع تنصيرهما بالمعنى المتبادر بل لا يمكن على من ادولى سكتة
وان كان حسنة آية اشار الى وقع ما يمكن ان يتصور ان فعل الشكر انما
استغنى في اظهار النعمة واول عليها من الاعتقاد والحمد ومن على الجوارح لما
وحسنه الشكر اظهار النعمة فهو افضل انواع الشكر ولهذا قيل الحمد رأس الشكر
ما يشكر الله بعد لم يحده وذلك ليس لكون الحمد باللسان الظاهر بل انما هو
المنعم المكاشف عن نعمة على اتم وجه من غير انصاف او يعني ان المراد من العظم
في مرتبة الشكر هو العظم في منزل الامر المطابق لتوافق الصادرة عن صميم القلب فاذا
كان لانباء عن مورد القلب يحصل هذا العظم بلا انضمام فعل غيره ولا ينافي
ذلك اشتراط عدم مخالفة اللسان الاركان لان المراد من الاستئصال
عدم الاحتياج الى فعل غيره لا عدم الاحتياج الى شيء مطلقا واما اذا كان

هذا هو المقصود من الكلام
في بيان ان الشكر لا يكون
مجردا بل هو متعلق بغيره

الاعظم الرافق مطلقا عظيم القلب فقط وعدم تعظيم اللسان والاركان معطيا لانباءها عن العظم من الواجب
له ان يكون عظيم القلب مطلقا لا يبرهن ان يكون فعل اللسان والاركان شكرا احتية بل لضرب من التثنية
وذلك بين السبلان كما لا يخفى على اهل الادب فان منه طاب مثله

في المورد

من المورد من الاخير فلا يحصل الا بحصول ذلك لانباء من القلب ايضا فان
كان لانباء خفية لا يعلم الا ببرأيه خارجة فكون انباء القلب شرطا في كون
فعل المورد من تعظيما ولا يحصل باحدا بدون فعل القلب ثم اعلم ان فعل اللسان
وهو الوصف بما يجعل آية اذا اعتبر في حد ذاته لم يكن مبنيا على العظم بل هو شكر
او حدة في حد نفسه لكن شرط الاعتقاد ومن جهات وعدم مخالفة الاركان
كما مر واذا اعتبر بكونه ترجحا فانضمي عن حال القلب يكون من نفسه لنعمة الذي
هو اعتقاد والانصاف المنبئ عن العظم فيكون الشكر هو ذلك لا اعتقاد و
فعل اللسان منظر بكونه والا على الاعتقاد لا يكون مبنيا على العظم في حد نفسه
ولا يعتبر مع شرطية فعل القلب وعدم مخالفة الاركان وانضمامهما في نفس
عليه حال الاركان لانها نعم جليلة في نفسها آية لا بد منها في تعييش
الانسان لحب الملايم ودفع المنافر وتحصيل النافع والاحراز عن الضارة
كالذاتة مثلا فانه يحصل به جلب المطامع النافعة ودفع الضارة ونس
البواقي عليها واجبة الدفع وان كان سلب ادراكاتها ايضا الا ان
تلك الادراكات بجزئية ليست متصورة في نفسها وكما لا يتصور تحصيلها
بحسب ذواتها فلا معة نعمة مستقلة بل يلاحظ في كونها من نعمة جليلة والمراد
من الادراكات التي عدتها اخرى وحلها من وسائل اليها هي الادراكات
التي تنص الى تحصيلها لكونها متصورة في نفسها وكما لا يتصور تحصيلها
لا لاجل توقف التعييش عليها ومن انواع الادراكات الحسية والعقلية
والكلية من التصورية والتقديرية الضرورية والنظرية التي تنص الى تحصيلها لاجل

هذا هو المقصود من الكلام
في بيان ان الشكر لا يكون
مجردا بل هو متعلق بغيره

بسم الله الرحمن الرحيم

تجمل النفس فانها كلما يتوسل اليها بالحواس اما ابتداء او بواسطة شرح
 وعلاماتها اي مدركاتها او ما هو شرط الاحساس بها كالصور مثلا فانه
 يجوز ان يمد من علاماتها من جهين فتم الاجابة اعلم ان هذا
 المقام لا ينكشف عن الانكشاف الا بحسب من الاخبار والاشياء فتقول
 ان النسبة الذهنية المقولة المتصورة بين الشيئين على نوعين تام وموضعي
 سكوت المتكلم عليه وغير تام وهو ما لا يصح سكوت عليه واللفظ الدال على
 النسبة التامة التي كلاً تاماً مطلقاً ثم النسبة التامة تنقسم الى قسمين قسم يحصل
 الذي من طريق شعارة يحصل نسبة اخرى في الواقع من غير اشياء وباللفظ شعارة
 بمطابقة لذلك النسبة الخارجية ايضا وهذا الحاصل في الذهب هو المراد بكونها
 اذ اكل النسبة واقعة اوليت بواقعة والمسمى بالحكم والصدق عند الحكميم
 المحلل للصدق والكذب والمعبر عنه بالاتباع والانتراع والايجاب السلب
 وامثال ذلك من التعبيرات والمسمى واحد وكسلف العبارات باختلاف الاعتقادات
 والكلام الموضوع لهذا القسم التام باعتبار الاشعار من المذكورين الدال عليه
 المعبر عنه بهذا الاعتبار يسمى خبرا واخبارا حقة ما دام يدل عليه ويعبر عنه بهذا
 الاعتبار وان كان بدون هذا الاعتبار قد يطلق عليه خبر مجازا كما في الخبر المشتمل
 في معنى الاشياء تسمية باعتبار ما كان عليه في الاصل واصطلاحا كما هو عند العلماء
 العربية فان خبر عندهم ما يكون على هيئة الكلام الدال على المعنى الخبري سواء قصد
 منه المعنى الخبري او لا ولا مشقة في الاصطلاح فان غياتهم الى حال الا
 بالذات والى جانب المعنى السبع فالنسبة اصطلاحاتهم رعاية جانب اللفظ

هذا الخبر المشتمل على معنى الخبري هو الذي يسمى خبرا او اخبارا حقا

بسم الله الرحمن الرحيم

ثم اعلم ان مدلول الخبر هو النسبة الذهنية المسماة بالاذعان والنسبة
 الخارجية التي يشعر الكلام بمطابقتها اياها انما هي مدلوله بتوسط هذه
 النسبة الذهنية لا باعتبار حقله الاشعار من في المدلول بحسب الوضع و
 لذلك كان محط فائدة التام الخبر هو النسبة الخارجية بما فادته حصولها
 في الخارج فال موضوع له لكل فرد وما يصدق عليه فهو خبر كل فرد فرد
 من النسب الجزئية الذهنية الغير المستقلة المنطوية كونها مالا للملاحظة
 احكام غير ما للملاحظة بطريق تطابقها للخارجية حسب كونها مدلوله من اللفظ
 عا طريق عموم الوضع وخصوص الموضوع له لكن الوضع لها ليس بالاعتبار
 صورتها العقلية لان اللفظ موضوعا باراء صور ذات الموضوع له فلا
 مكن الوضع للاذعان بدون تصوره وحسن اللفظ بازاء صورته فالصدق
 الاصلي في الوضع الى ذات ما وضع له والصورة المتعلقة منه مرآة والذات
 للوضع له والايك ان يتوهم ان لفظ الخبر موضوع للنسبة الخارجية بتوسط النسبة
 الذهنية وجعلها مرآة لها في وضعها لان المرآة في الوضع انما هي الصور
 المتصورة الساوقة للصدق بغير الاذعانية فلو وضع لفظ الخبر للصدق
 الخارجية كونه مرآة الوضع صوراً للصورة الساوقة والنسبة التامة
 الذهنية التي تصدق عليها الخارجية ليست صورة تصور ساوقة لها
 والا لم تكن تامة بل ليست صورة علمية لها مطلقا فان تطابق المعبرين بينهما
 ليس تطابق الصور لذات الصورة لان الصورة لا تخالف لذات الصورة
 والذهنية ربما تخالف للخارجية فيلزم حج ان يوجد الصورة بلا ذات الصورة

هذا الخبر المشتمل على معنى الخبري هو الذي يسمى خبرا او اخبارا حقا

فيلزم ثبوت العلم بالعلوم متميز وموحد قطعاً كما لا يخفى على من تصور مفهوم العلم
 فاعتبار تطابق الذمينة الخارجية لصدقها لا علمتها فلا يكون النسبة الذمينة صورة
 للنسبة الخارجية بالذات بل محضتها انما صورة لمعلوم متميز بها يطابق في كل
 المعلوم المتميز للنسبة الخارجية وهذا التطابق في الحقيقة للمعلوم المتميز بحسب صورة
 الذمينة الا ان العلم والمعلوم لما كانا متحدتين لذات مسببة هذا التطابق
 الى الصورة الاذغائية فلو كان وضع الخبر خارجاً رتبة معلومها بصورة التصورة
 لم يكن الصورة الاذغائية منه ومنه ولم يحتمل الكلام للصدق والكذب وهو
 خلاف الواقع وقسم لا يحصل كذلك بل محضها المسكلم بالاعتبار كونه صورة اذغائية
 بنص تطابقها للنسبة الخارجية الواقعة سواء وجد النسبة الخارجية بحسب الواقع
 فيقبل احداث هذه النسبة الانشائية كما في الاخبار المستعجلة والنسبة الانشائية
 المكتفية بمعظم المعاني المناسبة للنسبة الخارجية الاصلية او لا كما في سائر الانشائية
 وان دلت بالالتزام على ان خبرية اخرى حاصلة بعد احداث النسبة الانشائية
 على ما سيجي بحقيقته وباجل النسبة الانشائية المدلولة للكلام الانشائي بالنسبة
 انما الغير المستعجلة بالخبرية الملحوظة لتعرف احكام غير المحدثه في ذلك المسكلم باحداث
 عند تكلم الكلام الانشائي في الدال عليها من كل انجيشية بدون ان يلاحظ لها
 تطابق الى النسبة الاخرى الخارجية انما رتبة عن مفهوم اللفظ وبدون ان يكون
 حصوله تلك النسبة الخارجية بلا احداث التكلم اياها كما في النسبة خبرية
 بل يكون حصولها باحداث منه فقط بلا تحصيلها من خارج ولا احدثها بسبب
 الكلام الانشائي نعم كدث به وبآلية معين اخر وليسب خارجية خارجة عن

ط
 ع
 ق
 ر
 ك
 ح
 ج
 د
 هـ
 و
 ز
 ح
 ط
 ق
 ر
 ك
 ح
 ج
 د
 هـ
 و
 ز

اشارة الى ان العلم بالعلوم متميز وموحد قطعاً كما لا يخفى على من تصور مفهوم العلم
 فاعتبار تطابق الذمينة الخارجية لصدقها لا علمتها فلا يكون النسبة الذمينة صورة
 للنسبة الخارجية بالذات بل محضتها انما صورة لمعلوم متميز بها يطابق في كل
 المعلوم المتميز للنسبة الخارجية وهذا التطابق في الحقيقة للمعلوم المتميز بحسب صورة
 الذمينة الا ان العلم والمعلوم لما كانا متحدتين لذات مسببة هذا التطابق
 الى الصورة الاذغائية فلو كان وضع الخبر خارجاً رتبة معلومها بصورة التصورة
 لم يكن الصورة الاذغائية منه ومنه ولم يحتمل الكلام للصدق والكذب وهو
 خلاف الواقع وقسم لا يحصل كذلك بل محضها المسكلم بالاعتبار كونه صورة اذغائية
 بنص تطابقها للنسبة الخارجية الواقعة سواء وجد النسبة الخارجية بحسب الواقع
 فيقبل احداث هذه النسبة الانشائية كما في الاخبار المستعجلة والنسبة الانشائية
 المكتفية بمعظم المعاني المناسبة للنسبة الخارجية الاصلية او لا كما في سائر الانشائية
 وان دلت بالالتزام على ان خبرية اخرى حاصلة بعد احداث النسبة الانشائية
 على ما سيجي بحقيقته وباجل النسبة الانشائية المدلولة للكلام الانشائي بالنسبة
 انما الغير المستعجلة بالخبرية الملحوظة لتعرف احكام غير المحدثه في ذلك المسكلم باحداث
 عند تكلم الكلام الانشائي في الدال عليها من كل انجيشية بدون ان يلاحظ لها
 تطابق الى النسبة الاخرى الخارجية انما رتبة عن مفهوم اللفظ وبدون ان يكون
 حصوله تلك النسبة الخارجية بلا احداث التكلم اياها كما في النسبة خبرية
 بل يكون حصولها باحداث منه فقط بلا تحصيلها من خارج ولا احدثها بسبب
 الكلام الانشائي نعم كدث به وبآلية معين اخر وليسب خارجية خارجة عن

العلم بالعلوم متميز وموحد قطعاً كما لا يخفى على من تصور مفهوم العلم
 فاعتبار تطابق الذمينة الخارجية لصدقها لا علمتها فلا يكون النسبة الذمينة صورة
 للنسبة الخارجية بالذات بل محضتها انما صورة لمعلوم متميز بها يطابق في كل
 المعلوم المتميز للنسبة الخارجية وهذا التطابق في الحقيقة للمعلوم المتميز بحسب صورة
 الذمينة الا ان العلم والمعلوم لما كانا متحدتين لذات مسببة هذا التطابق
 الى الصورة الاذغائية فلو كان وضع الخبر خارجاً رتبة معلومها بصورة التصورة
 لم يكن الصورة الاذغائية منه ومنه ولم يحتمل الكلام للصدق والكذب وهو
 خلاف الواقع وقسم لا يحصل كذلك بل محضها المسكلم بالاعتبار كونه صورة اذغائية
 بنص تطابقها للنسبة الخارجية الواقعة سواء وجد النسبة الخارجية بحسب الواقع
 فيقبل احداث هذه النسبة الانشائية كما في الاخبار المستعجلة والنسبة الانشائية
 المكتفية بمعظم المعاني المناسبة للنسبة الخارجية الاصلية او لا كما في سائر الانشائية
 وان دلت بالالتزام على ان خبرية اخرى حاصلة بعد احداث النسبة الانشائية
 على ما سيجي بحقيقته وباجل النسبة الانشائية المدلولة للكلام الانشائي بالنسبة
 انما الغير المستعجلة بالخبرية الملحوظة لتعرف احكام غير المحدثه في ذلك المسكلم باحداث
 عند تكلم الكلام الانشائي في الدال عليها من كل انجيشية بدون ان يلاحظ لها
 تطابق الى النسبة الاخرى الخارجية انما رتبة عن مفهوم اللفظ وبدون ان يكون
 حصوله تلك النسبة الخارجية بلا احداث التكلم اياها كما في النسبة خبرية
 بل يكون حصولها باحداث منه فقط بلا تحصيلها من خارج ولا احدثها بسبب
 الكلام الانشائي نعم كدث به وبآلية معين اخر وليسب خارجية خارجة عن

ط
 ع
 ق
 ر
 ك
 ح
 ج
 د
 هـ
 و
 ز

مهم

منهم جميعاً الكلام الانشائي منها ثبوت محمول الكلام الانشائي لموضوعه
 وذلك اذا كان المحمول من المعاني التي عشت بالقول كمحولات العقود والشرعة وشبهها
 مثلاً اذا قلت بعث فان هذا الكلام الانشائي سبب لثبوت البيع للمكلم لثبوت
 البيع له ليس منه وما مطابقاً لهذا الكلام الانشائي بل هو مدلول التزامي لا لا يلزم
 النسبة الانشائية المفهومة من لفظ بعث لانه من مطلقات تلك النسبة فافهم ولا
 وقس على ذلك ومنها ثبوت معاني اخرى من مطلقات النسبة الانشائية للمكلم بالكلام
 الانشائي كثبوت معنى الامر للمكلم بالكلام الامر في فاني ذلك انما كدث
 بسبب الكلام الانشائي وقس عليه جد وثبوت سائر المعاني الانشائية للمكلم بالكلام
 الانشائي من مطلقات النسبة الانشائية كالتحني والترجي والنداء وانما الحانم
 الاخبار الذي موافقة القاء الكلام انجبري كدث ثبوت للمكلم بسبب الكلام انجبري
 فيقال له مخبراً فاذا قصد من الكلام الاخبار في الدال على ان النسبة الذمينة
 المكتفية بالاخبار المحدثه في ذلك المسكلم باحداثها اي قصد ان الاخبار يكون الكلام انشائي
 لا خبراً وان كان يدل على النسبة خبرية بالالتزام وينبغي فائدة ان خبرية بالان
 كسفة النسبة الانشائية وهو الاخبار منصرف في كل المسكلم خبر على قدرى الانشائية
 والاخبرية الا انه قصد قصداً اصلياً في الانشائية ان الاخبار فالمسكلم
 كمن ان ينشئ الاخبار بالنسبة الى هو المقصود في الانشائية ومخبر ايضا بمعنى
 فائدة ان خبر بالنسبة الى هو المقصود في الانشائية تبعاً واما في الاخبار فمخبر
 انشائي فقط بالنسبة الى هو المقصود فيها تاقل فانه ومن ثم المسكلم بالكلام
 الانشائي توصف باعتبار تلك المعاني الالتزامية المحدثه بسبب الكلام الانشائي

هذا هو الحق لا يخفى على احد

في حق الله تعالى

انما حقيقته ما دام يدل عليه ويعبر عنه به وان كان قد دل على الكلام لان
المستعمل في معنى الخبر لفظ الانشاء مجازاً او اصطلاحاً من علماء العربية وانما
اطلب الكلام في هذا المقام لانه عزلة الاقدام ومضلة الافهام وارا
بكشف فيه اللسان عن وجه المرام فكنت على بصيرة فيما اعطيتكم من التحسين
والله ولي الهداية والتوفيق واذا تم هذا التصور فقول ان الكلام على
لفظ الحمد والشكر مثل الحمد والشكر واحمدته والشكره واسأل نفسك
وقولك باسم الله اما اخبار اي جهة خبرية مقصده هل من الخبر وكوزان راويين
اعلام النسبة انما وجهه قول اما اخبار معناه شي مقصده لاخباره وانما انشاء
مستعمل في انشاء الحمد والشكر والتسمية اما بطريق النقل العرفي انما كانت كما هو عليه
بعض العلماء وكحقيق هذه الاقوال وقولك باسم الله وانما لا ينقل كون التسمية
والشكر والتحميد ذكورات فيها صراحة فقلنا لا ان التسمية والحمد والشكر
اولي بخلاف قولك الله عالم اسد كرم فان شئت ذلك وان كان فيه محتمل
باجميل انما يحصل الحمد والشكر ومعنى ذكر اسم الله لكن التسمية والتحميد والشكر
تذكورات فيها صراحة وايضا ليس انشاء الحمد والشكر والتسمية بهذا الاقوال
كحقيق صفة دون صفة واسم دون اسم فان انشاء الحمد والشكر والتسمية
الاقوال جميع الوصف باجميل والتسمية بجميع اسم الله ويحيطها احاطة اجابة
فكان فيها وصفا بجميع الصفات اجيلة وانما جميع انواع الحمد والتسمية بجميع
اسم الله فذلك اختيرت سلبا واما بطريق المجاز كما في سائر الاخبار المستعملة في
انشاء الحمد مجازا نحو الله عالم وزيد جواد عند قصد انشاء الحمد لا قصد

هذا هو الحق لا يخفى على احد

هذا هو الحق لا يخفى على احد

وانما قد تم احتمال كونه اخبارا لكونه الاصل كما صرح به ولان ظاهر اكثر كلام
العلماء والسلف مشعر بكونه اخبارا فان العلماء اختلفوا في احوال احاديث و
الشكر والتسمية على لفظ الحمد والشكر وكذا في احوال التسمين المشتملة على لفظ الحمد
نحو باسم الله وباسمك وغير ذلك هل هي اخبارات ام انشاءات فرفع الامور
انها انشاءات بطريق النقل كصنع العتود او بطريق التجوز فيكون هذه الاقوال
انتماء الحمد والتسمية وشكرا لا لان الشارع اعتبر وجودا عند تعلق هذه الاقوال
كالبيع والشراء لان معنى الحمد والشكر التسمية من المعاني التي اعتبرها الشارع
بل هي معاني في انتماء من غير اعتبار معتبر وليس لها معان اخرى في الشرع يعتبر
وجودها عند تعلق تلك الاقوال بل لان العرف تعلقها الى انشاء او استعمالها
في انشاء مجازا وعلى التقديرين يحصل الحمد والتسمية لان فيها انشاء والتوصيف
باجميل وانما ذكر الاسماء احاطا وهو معنى الحمد والتسمية وذو اسم لا كثر ولا
انها باقية على الاخبارية بناء على ان الاخبار ايضا يحصل بها الحمد والشكر والتسمية
لان الاخبار عنها يدل على اتصافها بآجمل ويشعر بالتعظيم وكصلته ذكر اسم
في الابداء الا ان لفظ الاسم يكون متخا في معنى ايضا وصف باجميل وصف بشعر
بالعظيم وتسمية تحصل في ضمن هذه الاخبار انشاء هذه الامور الثلاثة باجمله
فالحمد اذا ذكر في الكلام صرحا يكون الكلام حمدا على تقدير انشاءه والافتاء
اما لان اثبات الحمد لشي يدل على كونه متصفا باجميل انما وقع متا بلفظ الحمد
ولذلك اثبت ان يكون حاصل الكلام توصيفا باجميل على وجه الاحمال او
لان اثبات الحمد توصيفا باجمل خافق وهو ثبوت الحمد لشي الحمدية في يدل

هذا هو الحق لا يخفى على احد

هذا هو الحق لا يخفى على احد

هذا هو الوجه الثاني في اعتبار اللاحق

هذا تفصيلها سواء كانت اجابية او انشائية مثلا قولك الحمد لله اذ نظر
 بهذا الاعتبار يكون معناها جمع حمد كما يدبر محقق يتبع ولا شك انه توصيف
 باجل صفات الكمال ووافقا صريح المجامع سواء قصد به الاخبار او الاشياء
 فهو بهذا الاعتبار مثل قولك الله عالم في كونه توصيفا باجمل المخصوص المنفصل
 الاول عليه بالدلالة التفصيلية وكذا قولك نحمدك بهذا الاعتبار يدل على
 توهم من جملة المستعملين فيكون توصيفا لا يعبر عنه متعلق الحمد وهو صفة جملة مخصوصة
 يدل عليها تركيب كحرك دلالة تفصيلها سواء قصد به الاخبار او الاشياء
 وقس عليه سائر الاقوال المشتملة على لفظ الحمد والشكر واعتبار كونها مضافة
 للملاحظة لتعرف احوال الاقوال الحمدية الا فرغ ملاحظة مفهوم الحمد يكون
 مفهومه كليا اجاليا ومرة لتعرف احوال خصوصيات الحمد وعنوانا ثانيا
 لطاقة ذلك الفرد التفصيل الذي يحصل من تلك الاقوال على الاعتبار الاول
 كما حكته والنزول الاجالي الذي يحصل منها على الاعتبار الثاني كما سنبينه وكذا
 احوال في صحة الاعتبارين في قولك الوصف باجمل ما يتخصص به مع ادراك
 باجمل او انه مضاف باجمل او انما في ذلك من الاقوال التي في قوة الاقوال
 المشتملة على لفظ الحمد لكن فرق بين قولك الحمد مضاف باجمل وبين قولك الحمد
 في الاعتبار الثاني فان الاول يدل دلالة تفصيلية على الانصاف باجمل اللاحق
 بخلاف الثاني فانه يدل على الانصاف بهذا المجلد لا في احواله ايضا فاما
 عليه الاول مضافا يدل عليه الثاني مجلدا والسر فيه ان انصاف الله باجمل المجلد
 مستلما ملحوظا ذلك الانصاف بحركته انه مضمون الكلام في مثل قولك الحمد مضاف

هذا هو الوجه الثاني في اعتبار اللاحق

وهو قولك الحمد لله على كل حال

هذا هو الوجه الثاني في اعتبار اللاحق

بالحمد

بالحمد على الاعتبار الثاني فيكون دلالة عليه صريحة بخلاف قولك الحمد لله
 فان ذلك الانصاف مفهوم فيه من جود الكلام الذي هو الحمد الملحوظ فيه على الوجه
 الكلي العنواني بحمله مرة لتعرف احكام افراده فيكون دلالة عليه على الوجه
 كما لا يخفى على السامع الصادق وكلام الشريفين على الاعتبار الثاني ودراده
 من الاجال الاجال دلالة لا اجال باجمل الذي يدل عليه لان الظاهر ان استعمال
 هذه التراكيب موارد على هذا الاعتبار في هذا الاعتبار يدل دلالة اجالية
 على الوصف باجمل الاجال فان مضمون قولك نحمدك يا اخا بر عن احمد المطلق
 الملحوظ على الوجه الكلي كجد عنوانا لافراد واما ان شاء الله كذا وعلى كلا
 التقديرين يدل على الانصاف باجمل الاجال ايضا واجالا فان الوصف
 باجمل الذي هو مفهوم الحمد ايضا اجالي فكونا مثال هذه التراكيب حجة
 اجالية من جهة الدلالة واجملي بخلاف قولك الحمد مضاف باجمل فانه
 وان كان لا اعتبارا في هذا الاعتبار من المذكورين يدل على الانصاف
 باجمل الاجال لكن دلالة على ذلك الانصاف صريحة تفصيلية لا ضمنية
 اجالية فكون الوصف باجمل الاجال فيه صريحا مضافا لما حكته فلا يكون
 حجة اجالية بهذا المعنى وان كان حجة اجالية لكونه اجملي فيه على وجه الاول
 ثم اعلم ان الاجال في الحمد على ثلثة اوجاجال في الدلالة واجال في
 اجملي كما عرفت واجال في مقابلة جميع النعم فانهم ولا يمكن في الخلط من
 اشتراك لفظ الاجال في هذه الثلثة فمضمون الحمد لله اجال من جهة الاولى وليس
 فاذا وقع في مقابلة جميع النعم يكون الاجال فيه مثلث جهة ثم ان تلك الاقوال

هذا هو الوجه الثاني في اعتبار اللاحق

بما لا يشاء على الا تصان اجمالية وقع عليها الاختار

مع ان لا يشاء على الا تصان اجمالية وقع عليها الاختار
في آراء الحكماء اجمالا لعدم اختصاصها بوصف دون وصف فكان فيها وصفا
بجميع الاوصاف اجمالا حكم تمام الخطية وفيه من المبالغة المناسبة للتمام
مخلاف مثل قولك الله عالم ولا ينفذ الحمد كونه تلك الاقوال صراحة افلا
يغنى عنه مثل قولك الله متصف بالجمل وان لم يكن في ايضا تخصيص صفة
دون صفة ولقول النبي عليه السلام في بعض الروايات كل امرئ ذي مال لم
يبدأ بالحمد لله فهو ابتر ولما روي عنه عليه السلام ايضا من انه اذا قال
العبد الحمد لله رب العالمين يقول الله تعالى حمد في عبدي واذا قال الرحمن
الرحيم يقول انني على والظاهر ان مراده عليه السلام بالحمد لله ما يشمل على
لفظ الحمد من التراكيب لا خصوصه وان كان هذا ان كانا من رخصان
من تلك الاقوال اجمالية بحسب وقوعها وكون الـ عن شانه
منها كذلك اى اجمالا او على التفسيرين او كما ذكر في الحمد لم يكن لاحد
اه عدم مكانه ليس لا شذوذا في النفس المحال لان مثل هذا النفس ليس محال لانه
مع انه في جانب العلول غير مجتمعة الا جزاء بل ان تباين الافعال الغرضية
لا تفي القوة الجسمانية خصوصا في الزمان التي هي فعلية هذا عدم الامكان
في الموارد الظاهرة الجسمانية ظاهرا واما المورد الباطن فلا يتم عدم
الامكان فيه بناء على بقاء النفس لانه فقه لم يمكن على اطلاقه اما
بناء على التعليق او اراد عدم الامكان في مواعيد من الذات والعاوي
او اراد بتوابعها مجموع الحمد والشكر من حيث هو مجموع لكل واحد منهما

جواب

جواب

كما هو القدر من العبادة على التمام والكمال ولهذا قالوا ان الشكر واجب
على المسموع عليه من الشكر اجمالا الواقع في متاعه الكلي بحيث لا يشذ عنه شيء حتى
تلك النعمة التي من الشكر اجمالا في متاعه الكلي فانه باعتبار ان محو ذلك
النعمة الكلي نعمة مشكورة عليها باعتبار كونه محو في خصوصه شكر وقس عليه الحمد
الاجمالي ويرتبه اختيار الجمهور في آراء الحمد ما يدل على الاتصاف اجمالا
لان هذا الاحمال الاول وهو عدم الاختصاص فيه بوصف دون وصف
او التفصيل بعد العوس لا يلزم التكليف بالا يطاق لا شذوذا
اه لزوم التمسك بجميع الاصول واما على اصل بل السنة لانه لا يؤثر
في الوجود الا الله على اصلهم فكل موجد ونعمة من الله والحمد والشكر الصادق
من العبد من جهة الموقورات واما على اصل المعزلة فانهم وان قالوا بان
افعال العباد مخلوقة لهم لكنهم يقولون ان القدرة والتكليف صادران من الله
تعالى واما وهم من القدرة والتكليف هو الالفة الذي لا تخلف عنه الفعل ولا
انه لا يتم الا باعطاء الله التوفيق فيه والتيسير لاسبابه وهم سميحة اللطف او
كان ذلك في خلق الطاعة فلكل واحد واحد من الافعال قدرة بهذا المعنى فحقته
لان تيسير اسبابها من غير تيسير اسبابها فكذلك لا القدرة التي يدعون كونها
قبل الفعل وكونها متعلقة بالامر من واحد من الافعال كل حجة وشكر قدرة او جود
الله تعالى في العبد من كل حجة وشكر حجة نعمة اخرى من نعمة القدرة والتكليف
فمن الافعال بهذا الاعتبار ايضا واما على اصول الحكماء فلا يتم بحسب
الموجودات متفق العناية الالهية المفسرة عند سم بالعلم النظام الاحسن

فكسر نعمة في شكر

عطف على

عطف على

نفسه

فالعبء على احوالهم مجبر في فعله توارده على افعال المبدأ الفياض ليدبر
استعدادات مختلفة بعد الساب من اللاحق وسمي قولنا ايضا لا مؤثر في
الوجود الا الله لكن التاثير عندهم شروط بالاستعداد بخلاف اهل السنة
فيهم لا يشترطون الاستعداد في التاثير هذا على ما يتفق قواعدهم واما
على المشهور من مذهبهم من ان العبء خالق لا فعالة بقدرة موجبة كحدث الله
قال اياها في العبء عند حصول شرائط الفعل والمعدات وارتجاع الخلق
كل صرح به في الموافقة فلان الحكم في القدرة لا من الله تعالى فيرجع المحامد
الله تعالى على هذا التعدير ايضا فتم التمس اعلم ان الجرح على كمال الحمد
لله تعالى واما على وجه التفصيل فثبت ولو فرض ان الله ليس من النعم
لعدم تناسي محامده في منصفاته كماله وكذا الحال في الشكر اذا لم يتبد
النعم بالوصول الى الشكر وهو لا يمتنع ان الله تعالى غير متناهي في وان
فيه به يكون متمنا ايضا لان النعم الواحدة وان كانت متناهيته اكن
كل نفس وكل لمح وكل خيرة نعمة على فلا يمكن التخصص لانسان من اداء
شكره على وجه التفصيل كما لا يخفى ما قرأه هذا الكلام الى سائر
منقول عن حاشي الشارح منسب كلامه بالتعريف المذكور في غير كماله
حدان صعبان مع انه تنسیر على خلاف ما صرح به ونص عليه لا يكاد
ممكن له وجه صحة لان الحمد الاسمي لا يقتضي اما كونهان في الماهيات
احتسبة التي قصد معرفتها المعنوي والمراد بهما تعيين المعنويات
الوصفية التي اعتبرها الواضع ووضع اللفظ بازائها ولا حقيقة لها

هذا هو الوجه في قوله تعالى
والله اعلم بالصواب

لأنه لا يمكن أن يكون
العبء خالقاً لا فعالة

روى في كتابه

هذا هو الوجه في قوله تعالى
والله اعلم بالصواب

وآراء ما اعتبره فيكون التمرينات المذكورة في مثال هذه المعانيات هرواً
لنظرة قصد بها ما من مهنومات اللفظ بحسب العبارة الواضحة واخلاقاً
وخارجاً والمنقول في مهنويتها على اهل اللغة هو ما ذكر سابقاً لا غير
كما حكته اي في قوله وعلى التعدير لا يقال ما نحن هناك كونه فردا من الحمد
اللغوي لا من العرفي لانا نقول معرفته كونه فردا من العرفي ايضا
بأنه في تباينه وانما نحن آراء اي لم يستف كونه ما بين القول المعظم
كما تنصبه بيان الكلام او لم يستف فردا آخر مما يصدق عليه الحمد اللغوي
لان الالوام العامة بسبب الى ما ذكره لا الال قول المعظم مطلقا ولا ال
فردا آخر قوله لان الالوام الى آخره يعني ان السابق الى الالوام المتعارف
فيما بينهم لما كان ذلك كمالا لم يتم ان يتوهم انه معني في ذلك
التوهم ان شي من تلك الالوام فالحق فوجع ذلك التوهم لا ما سبق الى
الالوام اناس او نقول مراده انه لما اراد الشارح ان يقول ليس الحمد
في العرف عبارة عن المعنى المذكور من ذلك الفرد لان الالوام العامة لا يبا
منه الا ما ذهب اليه فاقصر على نفي كونه عن نفي المعنى المذكور وعلى هذا
يكون المراد من نفي ما سبق تهديد بيان المعنى العرفي او نقول المراد من الالوام
العامة الالوام عامة اهل العرف وكان السابق الى الالوام هم ان الحمد
ذلك من غير ملاحظة انه معني عرفي او لغوي بخصوصهما وكان كشف ما بينهما
بالبيان ليهن ناسا من هذا الالوام في بحث المعنى العرفي لا اللغوي
لان اهل اللغة عرضت هو اهل اللغة لا بسبب الالوامهم ذلك فيكون المراد

منه في قوله تعالى
والله اعلم بالصواب

هذا هو الوجه في قوله تعالى
والله اعلم بالصواب

الحكمة في معرفة الحقائق

ونع كاستي الى الامام العاتق وانما جعل المعنى العرفي معنى حقيقيا والمعنى
 معنى مجازيا ولم يكتسب لانه اعتبر المجاز في معارف الناس على حسب
 العرف والمصنف من جملتهم ففسر كلامه على اعتبار مراد اهل العرف واللسان
 لما كان لغة اهل العرف واعتبر الشارح ايضا نفسه من جملتهم كالطالب
 على اصطلاح اهل العرف فجعل المعنى العرفي معنى حقيقيا لان اللفظ عند العرف
 حقيقة في سائر العرفي ثم ان التعليل بقوله لان الامام العاتق آية لا يوافق
 المطلق لان شمله على لفظ الحمد او ما شئت من اعم من الفرد والمشار اليه
 فلا يتصف بتخصيصه بالنسبة ويكفي ان يقال انه اشار الى ان مراد الشارح
 بنوع هذا الفرد ونفي ان الحمد عبارة عما يشمل على لفظ الحمد مطلقا الا انه اعتبر
 عنه بعض افراده تصويرا وتنبهوا وحققوا هذا الفرد من بينا لانه اشهر تباين
 ان الامام العاتق ليس بسبق الى خصوصية الحمد لله ولا الى فرد آخر مما
 يشمل على لفظ الحمد مطلقا بل الى مفهوم كل واحد في ملك الافراد كلها وهو مفهوم
 ما يشمل على لفظ مطلقا ولما كان ذلك المفهوم الكلي مشترقا في ضمن ذلك الفرد
 وهو قوله الحمد لله نفي ذلك المفهوم الكلي من ذلك الفرد بطريق الكتابة كما يقال
 في الدار حاتم مريديا نفي جبره ومطلقا او يقال ان مراد الشارح
 ان الحمد ليس عبارة عن قول القائل الحمد لله او ما في حكمه الا انه اقتصر عليه
 اذ ارجع ما في حكم الشئ في الشئ شامعا والشارح اظهر ذلك في التعليل
 الى اعتباره في المعلوم وعلى هذا يظهر ان لفظ الحمد في التعليل والمعلل هذا
 ولا يبعد ان يقال ان الامام العاتق على ان سبق الى حصول هذا الفرد

نحوه

الحمد لله

الحمد لله

المشهور المذكورين فيما سبق ولذا اخفى الشرح واما تخصيصه كون الحمد هو الله
 فهو فاما لانه ما سبق الى الامام العاتق ايضا او لكثرة استعمال الحمد في حق
 الله فقل شعر تعظيم المنعم بسبب كونه متعاطاة المراد من الاشعار الدلالة
 لعدم المشربة فلا تنفع فيه عدم العلم بالمشرب او عدم ظهوره كما في فعل القلب
 لا سال العلم بفعل القلب لو كان فاما ما يكون بفعل آخر من احكامه فيكون هو المشرب
 لا فعل القلب لانه انما يتناول بعد التسليم اشعارا واحدة العطين لا يمنع اشعارا الآخرة والنقل الآخرة
 انما يعتبر قرينة لفعل القلب لانه حمد مستعمل وقوله سبب يفيد فائدة ذلك في هذا اللفظ
 وتعليل تعظيم ابي شعر تعظيم هو في الواقع بسبب كونه متعاطاة وليس المراد ان كونه كذلك
 مشربة ايضا او يمكن في الحمد كون التعظيم المشربة كذلك بحسب نفس الامر المعبر عنه
 مفهوم الحمد الاشعار بالتعظيم المستب من الانعام فقط لا والاشعار بكونه سبب الانعام
 ايضا وكذا الحال في اضافته التعظيم الى المنعم فان المعبر عنه الحمد ايضا اشعار التعظيم المضاف
 الى ذات المنعم الذي هو متصف بصفة الانعام في الواقع ولم يعتبر فيه الاشعار بمنزلة موقع
 التعظيم له وان اعتبر في مفهوم الحمد كون المعظم متعاطاة وكون التعظيم بسبب الانعام فالمعبر
 في مفهوم الحمد هو ذات هذا المنعم من الاشعار بهما وربما يمكن ان يقال قوله سبب متعلق
 بقوله فعل وجنبه يظهر المعنى وان كان فيه نوع بعد بحسب اللفظ وقوله على الاعشاء
 قد مر في مباحث الحمد اللغوي بان مراد من الاعشاء فليته كثر ثم الظاهر المستدل
 من التعريف ان لفظ الحمد موضوع في العرف بمعنى لا يتصور في الخلق الى ان يصح ان يكون
 حاد بهذا المعنى ويؤيد به تقسيم الشارح الفعل على وجه لا يكا ويصح في حق الامم الا
 ان يتجلى في التعريف ويحل تقسيم الشارح على تقسيم فعل العبد لان التقسيم ظاهر في ان

الشيء الذي لا يتصور في الخلق الى ان يصح ان يكون

الحمد لله

التعريف المذكور مخصوص بنحوه كما يشهد اليه اطلاق المنعم في التعريف وقوله
 لا اخبراه مراده ان اخبره عن حصول حقيقة الحمد وحقيقة الاخبار باعتبار
 المخبر عنه متغايرة ذاتية وان كان يجوز في بعض الصور ان يكون فرد من الاخبار
 من افراد المخبر عنه المخصوص بحسب الاعتبار كما تحققت فيكون مراده من التفسير
 كون ذلك التناول حقيقة ولا ينافي فيه فردا منه بعبارة الامام نص في اختيار
 كون الجمل المشتد على لفظ الحمد ما يشق منه اخبارية وبهذا الحال فيما يشتمل على لفظ
 او ما يشق منه اذا قلنا ان الفصل الامم الا ان يحمل كلامه على اعتبار كونه اخباريا في اصل
 والشكر كذا في هذا الكلام ايضا من حيث ان يشق اليه تلك الامم من ان ياتي
 الشكر ما يشتمل على لفظ الشكر او ما يشق منه فالعبارة بظاهرة حقيقة ان يقول العبد
 عن قول الله كما قال في الحمد الا انه حذف عبارة العبادة للشمس العبادة اعتقادا
 على ظهور المراد بقرينة قوله كذا ولا القول المطلق انما زاد الشرف بهذا
 مع ان ما ذهب اليه الامام العاتية هو ما ذكره لا القول المطلق توطئة لبيان حال
 القول المخصوص بالنسبة الى السكر العرفي لان بيان حاله بالنسبة موقوف على بيان حال
 القول المطلق بالنسبة اليه كما لا يخفى ولذا قال في هذا الاية في اه وقوله خبر من اى
 منوم القول المطلق من منوم الشكر كما هو الظاهر لان الكلام في منومهما قول
 والاطلاع بكذا وقع في بعض النسخ وفي بعضها بغيره او وكل منهما وجه اما الشك الاول
 فظاهره اول وجه الظهور ان المطالعة وان كان قد يحى بمغنى الاطلاع حيث قال في
 الصحاح طالعت الشيء اى اطلعت اليه الا ان المشتد من معناه في العرف هو النظر
 في الشيء كما قال طالع الكتب فلا ينافي سبب تفسير المطالعة بالاطلاع على هذا المشهور

شرح مطالعة من عادات اهل العلم
 بان لما جاء في قوله تعالى
 من انزل من السماء ماء
 فاشربوا منه
 الا ان يشاء الله
 فاعلموا ان الله
 لا يهدي القوم
 الضالين

واما اولوية فكمال مناسبة حينئذ لقوله الى طلقاه لان من المسموعات ليس احاسها
 بالسمع بل الاحساس ترتب عليه كما ان الاطلاع يرتب على المطالعة بالمعنى المشهور على هذا
 سلام القرمان كمال التلازم وانما زاد الشرف في المعطف لان صرف النظر
 الى ما خلق لاجل لا يتم الا به لكنه حذف الشرح لان المطالعة ليست مقصورة في شأن
 لاجل الاطلاع فذكر السبب مخفى عن ذكر السبب على هذا يجب ان يترك معطف صاحب
 ايضا في قوله الى طلق ما يشق منه اى الاحساس به واما النسخ التي فيه فيكون الاطلاع
 فيها مقصورة المطالعة على انقضاء من الصحاح لكن لم يثبت كمال الملاحة كما لا يخفى
 ويمن عن اجناب اثم الاحساب لان السلي الى ما يلى عن مساحطة ومما
 ليس الا احساب لكن الاول ان يتركه ويقول بل سماء سحطه ليجس المتبادر الى ان
 مصدر فالحسن ان يقال مصدر متبادل بالاحساسة ويجب ايضا ان يعلم ان ما ذكره في
 السمع هو الاصل والعمدة في الصرف لما حق وليس ذلك مخفيا في اذ صرف السمع الى غير
 ضروري في تقييد الانسان ليتمكن من العبادة وصرفه ايضا الى طلق الاشياء التي اشتمل
 عبادة كسبح كلام الله وكلام الرسول وغيرهما من الاثار والاعمال والاشياء فان
 استماعها عبادة مع قطع النظر عن كونها اذ امر او نهي وكونها اذ امر الى استماع انواع
 الاحصاء ليستل بها الى وجه الصانع صرف الى ما خلق لاجله اذ قد اشتهر
 منم مخصوص به بيان عصاره من المنعم بهما لم يكن مقصودا بالاحصاء بل المقصود
 الى بيان اعتبار وصول النعم الى الشكر كذا في اوجه في بيان لفظها ما هو المقصود
 اصالة لان اعتبار وصول النعم الى الشكر انما يظهر من التعريف بملاحظة ان غير
 انعام الله تعالى عليه الشاكر واما كون السكر العرفي واقعا في مقابل النعم وكيفية

الرجاء ان لا يلقا في
 بيان النعم

انما هو على ما في
 النسخ النسخ النسخ
 النسخ النسخ النسخ
 النسخ النسخ النسخ

انما هو على ما في
 النسخ النسخ النسخ
 النسخ النسخ النسخ
 النسخ النسخ النسخ

انما هو على ما في
 النسخ النسخ النسخ
 النسخ النسخ النسخ
 النسخ النسخ النسخ

فما في ذلك من الغرابة

جاء التعظيم حتى يتم بها امر العموم والمخصص من العرفيين فلان من لا في سكره يعلم ان
العبد جيب ما انعم عليه الى ما انعم له ليس الاثا ودية حتى النعم بما يليق به في معنى التقابل وكون
ذلك الصنف على وجه التعظيم طاهره باطنها مما لا يمكن ان يسكت فيه عاقل ايضا فغلط
من باب شبهه او مع توهم الحصر والحمد العرفي في الافعال الثلاثة احاد لا ثلثا وثلاث
لوسم انشاء من غير كلام الشارح من تفصيل الفعل والافعال والتقابل صدق الحمد على
الافعال المقصوده لم يحركه بان الافعال مطلقا جزء من صرف الجميع غير محمول عليه لاشياء
في الوجود عن سائر اجزائه لان بعض ما صدق عليه الحمد عن صرف الجميع محتمل لا يصح
كلامه على الاطلاق الذي يشبه ما ذكره عليه من ان النسبة بينهما بحسب الوجود والحجب
الحل الذي كلامنا فيه فظهر ان منشأ غلط القائل مجموع الامر من ثلث اركان الاعظم في
منشأ غلطه هو الامر الثاني الذي ذكرناه بل لا يبعد ان يقال ان منشأ غلطه هو
لما ذكره الشريف فكانه قال كل ما يصدق عليه الحمد جزء من الشكر غير محمول عليه لاشياء
في الوجود اه فاذا كان حال جميع ما صدق عليه الحمد كذا لم يوجد فرد من افراد الحمد يصح
عليه الشكر لان مفهوم الكل لا يصدق على جزء المتنازعة الوجود فلا يكون بينهما عموم و
خصوص بحسب الحل اذ لا يتصادقان على شئ واحد فيكون غرضه من بيان جزئية ما صدق
عليه الحمد مطلقا جعلها دليلا على عدم تصادقها بحسب المفهوم حتى يصح الحكم بان النسبة
بينها بالعموم وتخصيصا بحسب الحل بل بحسب الوجود لانه انما وجد الشكر وجد الحمد لا
جزؤه ولا يلزم من وجود جزئه وجوده وهذا التقرير يظهر ان منشأ غلط القائل
ليس ذكره الشريف بل توهم الحصاره افراد الحمد في الافعال الثلاثة احاد كما هو
المتبادر من كلام الشارح وان كان له توجيه صارف عن هذا المتبادر كما سطره

منه في باب التعظيم

لا يقال آه لما ذكره كلام القائل بان النسبة بين العرفيين بحسب الوجود ولزم منه
ان يكون النسبة بينهما بحسب الحل ثم لما كان القائل ان يقول كيف تكون النسبة بينهما بحسب
مع ان المراد من الفعل المذكور في تعريف الحمد هو الفعل الواحد وصرف الجميع فعال
مقتدة لعدد متعلقة لان وحدة الفعل مع تعدد المتعلق مما يستحيل التماثل
السؤال بقوله لا يقال آه ثم اجاب بقوله لا نأقول وتقرره ان تعدد المتعلق في الواقع
كما في المثال الذي اوردته لا ينافي وصفه بالوحدة وفي زيادة قوله وصفه اشارة الى
الوحدة الاعتبارية اي لا ينافي التعدد في المتعلق في الواقع اعتبارا بالوحدة في الفعل
باعتبار الوحدة في المتعلق ايضا لكن لما كان الكلام في وحدة الفعل كان منشأ السؤال
كون الفعل واحدا مع تعدد متعلقه واقعا بحسب اعتبار الوحدة فيه ففقط مع عدم منافاة
تعدد المتعلق في الواقع فان كان اعتبارا بوحدة متعلقه اعتبارا بوحدة المتعلق
فلم يكن لكان عدم تناقض تعدد المتعلق في الواقع وصف الفعل بالوحدة مما يمنع لانه مجرد
وعوى بلا دليل وقولهم صدر آه عقل الكلام اليه ايضا بزيادة توضيح فقال وكنته آه
يعني ان الوحدة على قسمين وحدة حقيقة ووحدة اعتبارية وتعدد المتعلق في الاول
الثاني ووحدة صرف الجميع من قبيل الثاني والمراد من الفعل المذكور في تعريف الحمد العرفي
الفعل الواحد بالمعنى العام اي الواحد مطلقا سواء كان بالوحدة الحقيقية او الاعتبارية
ثم اعلم ان الوحدة وهو خلاف الكثرة تعرض للاشياء على وجه مختلف وانما اشياء
باعتبار الجنس وباعتبار النوع وباعتبار الشخص وباعتبار عدم الانتماء الى الاجزاء وهذه
كلها وحدة حقيقة لانها بحسب الواقع لا باعتبار وجه الوحدة في هذه الوحدات
الاربعة داخل في الواحد وقد خص الوحدة الحقيقية بالوحدة من جميع الوجوه تخصيصا للمأ

الحجب اعتبارا بوحدة المتعلق في الواقع

والحجب اذ هو في حق الفعل والمنفرد به

ومن ثم ان كلامه بان الاطلاق ان الوحدة متحدة بالوحدة هو جلي

بالكل من قسما كتحصيل الوجود بالخارجي ثم قد يكون الوحدة باعتبار العقل وهو ان
 الحركة بجهة واحدة لضبطها ونزل في الجهة لا يكون داخل في الواحد بملك الوحدة والا
 يلزم ان يكون وحدة حسيته وندب بجهة ربما يكون موجودة في الخارج وربما لم يكن موجود
 فيه واما وحدة ندب بجهة في نفسها فبجهة نفسها واحدة حسيته داخل فيها جوهرا
 كذا بحسب ان منهم معنى الوحدة الاعتبارية هذا ولك ان يقول الصرف فعل واحد النوع
 لانه ليس عبارة عن الافعال المختلفة الصادرة عن المواد والثالث اعني المطابقة وانما
 اذ هي فعال مرتبة على الصرف وهو في الجمع واحد النوع وعلى هذا الوجه وحدة الفعل
 على الوحدة النوعية يصح الكلام بلا تعلق الا انه لم يمتد اليه الشرف لان المتبادر
 من قوله فعل بني آة اذا اريدت الوحدة هو الوحدة الشخصية لا النوعية كما لا يخفى
 وايضا الظاهر ان المراد من الصرف هنا هو الافعال المختلفة بالنوع المرتبة على ايضا
 يلزم ان لا يكون الفعل المذكور في تعريف الحمد على اعتباره شارة وتلك حجة لا
 انما يكون فعلا لا تختلف فلا يصح التعريف بالاعتبار الوحدة اعم من الوحدة
 النوعية الحقيقية والاعتبارية في كل واحد على الوحدة الشخصية اول لا المتبادر
 على انه لا ينبغي كلام الشرف على جعل على الوحدة النوعية كل النبوة هذا اذا حمل
 التفسير في فعل على الوحدة واما لو اريد منه الجنس كونه مصدرا مطلقا على التليل فكيف
 يشترط ما نقل عنه ان هذا الجواب على تسليم كون فعل للوحدة ما اذا اريد منه الجنس لا النبوة
 السؤال عن أصله ثم اعلم ان الشارح اراد من قوله وذلك الفعل ان لا يخرج من هذه
 الانواع الثلاثة سواء اخذت احاد او ثنائ او جموعة او جموعة باسرها او اراد
 بيان الانواع الحقيقية للفعل فلا ياتي في كسر سائر اللواحد الاعتباري كبدن واحد

نحوه ان يكون بجهة واحدة

الوحدة الشخصية

بالوحدة الشخصية الحقيقية فان المركب اذا ارتبط اجزاؤه ارتباطا بحيث يكون ذلك الارتباط
 منشا لفيضان بهما وحدانية على المركب بحسب الواقع لا باعتبار معتبر حيث يكون ذلك
 المركب منشا لافراد خاصة بسبب تلك البنية الواحدة انية تكون ذلك المركب مأخوذا مع
 البنية واحدة حقيقتيا والبن الواحد مركب من اجزاء مختلفة المحتايين كاللحم
 العصب والعظم والشعر وغير ذلك من اجزاء الاولية او كالاكسود والصورة من اجزاء
 من اجزاء انانية او كالعناصر الاربع من اجزاء الثلثة او كالسمو والصورة من اجزاء
 الاربع بحسب التحليل لكن من تلك الاجزاء ارتباطا مخصوصا منشا لفيضان البنية الواحدة
 التي بها يصير تلك الاجزاء المرتبطة واحدا حقيقتيا ويوصف بالوحدة الحقيقية يقال بان
 واحد بخلاف السكر واحد فليس من اجزائه ما ذكرناه من الارتباط فلا ينقص عليه
 بنية وحدانية بحسب الواقع بحد واحد حقيقتيا بعينه العقل البنية وحدانية في حيزها
 فيصير واحدا بالاعتبار بسببها فيقال لذلك السكر الملتصق بتلك البنية بالجمع البنية
 السكر واحد اعتبارا خارجيا واما مجموع البنية والسكر فهو واحد حسيته لانه لا وجود
 له الا في العقل ومن حيث انه موجود في العقل له وحدة حسيته كما لا يخفى على المتأمل
 هكذا ينبغي ان ينهم في المعام اذ كثيرا ما يقع في الغلط لعدم التمييز بين الكبر الملتصق بوحدة الوحدة
 وبين مجموع الكثرة وحدة الوحدة والواحد الاعتبارية حقيقة هو الاول لا الثاني وان كانا
 قد يطلقوا على الثاني ايضا على وجه المساخ لان وحدة الحقيقية وحدانية بعينه العقل
 لانه لا وحدة حقيقية في اصلا تامل فانه ما لم يترفع الاسماع بعد على مسكة
 نعم الميم اي قدر من الفعل تمسك به يقال فيه مسك من خيرى بنية ولا يخفى الى قوله
 بحسب الوجود وفيه ان صرف الجمع قد يوجد به ان الوصف الساني كان في اتم الوجود

ان الوحدة الشخصية

والمعروف ان شارة في قوله كذا في الجمع

فان كانا في جملة ما لا ينفك
 بالانفكاك والوضوح

الجليل فيكون النسب بينهما عموم من وجه لا عموم مطلق التسمي الا ان يقال المراد من
 الوصف النسب ايراد الله الاله والادوية على الاتصاف بالجليل على التقسيم سواء كان
 الاله واللاقه الى التي موروها باللسان او الاوصاف الاخر الدالة بالادوية الوصفية
 التي موروها سائر الجوارح كاليات والادوية التي تعتبرها الاوصاف الاخرى
 والادوية متاهدة بحسب وضعها لها من غير افعال الجوارح التي اعتبرت في عاين الحمد
 على جهة لان الدالة هذه الافعال على الاتصاف عليها وصنعيتها مع انها لا يد على اي
 خصم كان من الصفة الجيدة بخلاف اوضاع الاخرى فانها بمنزلة الاقوال في الدلالة على
 جليل وحق حكمها حكم الاقوال لكن لما كان ايراد الله الاله باللسان كثيرا اشياء وادوية
 بسائر الجوارح نادرا لا يصدق من مورو الحمد النعني هو اللسان وحده او اودج في اللسان
 ما في حكمه او يقال لما اعتبر النسب بينهما بحسب الوجه واعتبر ما بالنسبة الى الكمال من الشكر
 ما يكون بحسب الاعضاء التي اودعت في الانسان الكمال الخلق فلا يرد الاعتراض الاخر
 المزدوج وعلم ان الامام اه لما كان بحيث ما بهية الحمد والشكر على الوجه
 الذي ذكره مطر النسخ والاشكال لان هذين المعنيين لم يشتر احدا الاشتهار به الاول
 بما ذكره الامام في تفسير الانعام في العرف من الحمد والشكر وهو ان الحمد عبارة عن
 تعظيم النافع لاجل ما صدر عنه من الانعام سواء كان ذلك الانعام احيانا الى المعظم
 او الى غيره والشكر تعظيم لاجل النعام وصل الى المعظم واية النسب بما ذكره العلامة
 الشيرازي في شرح احوال ان الحاجب تحريره وجوب شكر المنعم تعالى وهو ان الشكر ليس
 عبارة عن قول النافع الحمد او الشكر على سبيل الاول انما اذ لا معنى لاجل ان يكون
 دون آخر ولا عن معذرة على ما يظن لان الشكر فرع المعرف بل هو عبارة عن شكر العبد

في قوله الحمد
 في قوله الشكر
 في قوله العبد

جميع ما انعم الله عليه الى ما خلقه واعطاه لاجله الى آخر كلامه ثم قال وهذا معنى
 الشكر حيث جاء في كتابه الكريم ولهذا وصف الشاكرين بالعلمه وذكر ايضا
 في بعض الكتب ان شكر المنعم عبارة عن استعمال جميع ما انعم الله على العبد من القوى
 والاعضاء ظاهرة وباطنة بذكره وتحريكه فيما خلقه الله تعالى لاجله كاستعمال النظر
 في مشاهد مصنوعات وآثار رحمة يستدل بها على صانعها وبالحمد في المنعم
 الذي ذكره العلامة مصطلح عليه فيما بين الاصوليين وان كان عبارة انهم
 بحسب الظاهر لكن ما لها واحد فعال بعضهم هو ان ياتوا برضى الله تعالى والاجتناب
 عن مساخط وقال الآخر هو اتقاء النفس والزام بتكليفها بحسب المستنبات
 وفعل المتحاشات وقال البعض هو ان يسبح العبد بنعم الله تعالى على المعاصي
 وما الى الكل واحد يرجع الى ما ذكره الشارح وتفسير الشكر بهذا المعنى يؤيده ايضا
 ما نقل عن ابن عباس رضي الله عنهما ان الشكر هو الطاعة بجميع الجوارح لرب العالمين عز وجل
 فاقول الاول ان يؤيده الاول بما ذكره الامام في تفسير النسخ وذلك في قوله
 هناك بعد فراغه عن تفسير الحمد على ما يناسب اللغة وتيمم ما جرت به علينا ان
 عن حقيقة الحمد وما بهية فنقول ان الحمد لله تعالى ليس عبارة عن قول العاقل الحمد لله
 لانه اخبار عن حصول الحمد فعبار المحمدي بل حمد المنعم عبارة عن فعل يشكره المعظم
 بسببه نه نعتا وذلك الفعل ما فعل القلب وهو ان يعتقه كقول المنعم موصوفا
 بصفات الكمال والجلال او فعل اللسان وهو ان يذكر النافع والادوية على كونه
 موصوفا بهما او فعل الجوارح وهو ان ياتي بافعال الله تعالى على ذلك الاتصاف
 فهذا هو المراد من الحمد هذا كلامه وهذا الكلام مصرح فيه بكونه كتمسك ما بهية الحمد

في قوله الحمد
 في قوله الشكر
 في قوله العبد

ومتطابق لما ذكره الشارح تطابق الفعل بالفعل وعمل الشريك كان لم يحضر
عنده الشطر الاول من التفسير الكبير والافلاستضاء بالمصباح مع وجود
الاصباح مما يستبعد عن العاقل فضلا عن الغافل وهذا الذي ذكره الشارح
ما يمكن تأييد كلام الشارح والكلام بعد بحث فان ذكره الامام بحسب
و لم يظفر مستند له من نقل او غلب استعمال عرفي مع انه على وجه كلامه بدون
ارتكاب كونه المعنى المذكور معنى عرفيا بان يحل عليه قول الصوفية مما سبق فلا يكون
كلامه مستندا لما ذكره الشارح نعم المتبادر من كلام الامام تخصيص الحمد بمقابل النعمة
لغة او عرفا وان كان يمكن توجيه على التعميم لمقابل النعمة وغيره لما يقال اراد
المنعم في كلامه على سبيل التمثيل هذا والفظ ان يحكم في العرف مختص بمقابل النعمة وان
كان عاقل في اللغة لمقابل النعمة وغيره ثم الظاهر ان مراد العلامة هو ان الشكر لا
يورد به الاكاث ووقع فيه النزاع بل هو واجب عقلا او شرعا هو هذا المعنى
فكون معنى شرعا لا عرفيا كما زعم اللهم الا ان يكون مراد من العرف اعم من الشرع و
العرف العام فيصح كلامه بعض الصحة قيل عليه ورد آية في مناقشة مشهورة
انه يجوز ان يكون الوصف بالعمة باعتبار المبالغة المستفادة من صيغة الشكر لا اعتبارا
ان الشاكر بالمعنى الذي ذكره قليل قول المناقشة مدفوعة بملاحظة السياق والسبب
فان قول تعالى وقيل من عبادي الشكور كالتعليل لقوله اعلموا اني اولو شكر
فالتعليل لا يحسن بل يصح الا بوصف الشاكر بالعمة كما لا يخفى على من ادنى وقوف بالبيان
الكلام فالمراد من الشكور معنى الشاكر مطلقا ولم يقصد منه معنى المبالغة نعم لما احتمل
ان يقال ان وصف الشاكرين بالعمة يصح على ارادة المعنى اللغوي ايضا لان الشاكر

هذا هو المعنى الذي مراد من الشاكرين بالعمة
وهو ان يكونوا عبادا لله تعالى
فان قوله وقيل من عبادي الشكور
فالتعليل لا يحسن بل يصح
الا بوصف الشاكر بالعمة
كما لا يخفى على من ادنى
وقوف بالبيان

هذا هو المعنى الذي مراد من الشاكرين بالعمة
وهو ان يكونوا عبادا لله تعالى
فان قوله وقيل من عبادي الشكور
فالتعليل لا يحسن بل يصح
الا بوصف الشاكر بالعمة
كما لا يخفى على من ادنى
وقوف بالبيان

مطلقا

مطلقا قليل والكثرة والفجرة اكثر من الكرام البررة قال قيل لشارة الضعف
هذا وما تشد في قرن هذه الامة في الاستدلال على المنع العرفي للشكر قوله
قل لا ما لشكرون بل هو اقوى مما يعرف ذلك بملاحظة السياق اعني قوله تعالى
وجعل لكم السمع والابصار والافئدة وليلا ما تشكرون وقال الله تعالى وهو
الذي انشا لكم السمع والابصار والافئدة فليلا ما تشكرون بعض ثمانية الشارح
قيل لقول الله تعالى انما يشكرون الله انما يشكرون الله انما يشكرون الله انما يشكرون الله
من كابر السلف ومحمد في هذا الباب في تمت وتنبه اعلم ان هذا الشكر
العرفي انما يجب للبعد حال وصوله الى مرتبة التكليف وتكليفه الى الصرف فان صرف
المكلف المتمكن من الصرف لا يمكن في صرحه وموجود في حال قصده اليه سواء كان التكليف
جميع ما انعم الله او بعضه الى ما خلق لا جلد في زمان من زمانه نعم يصح ان يقال
انه شاكر بالشكر العرفي وكوّن هذا الصرف في وسع المكلفين مما لا يشك فيه من هو
في زمرتهم فان ام لا ذلك وان كان متعسرا جدا بل في هذا الاستماع العادي
كان دائم الشكر فاستيعاب جميع ازمنة عمره من حال التكليف بذلك الصرف توقف
عليه ودام الشكر لا وجوده مطلقا ودخل فيه يتولى موجود في حال آه صرف العبد
جميع ما انعم الله الموجود حال قصد الصرف وان كان له نعمة اخرى قبل قصد الصرف
وقد عدت بلا صرف الى ما خلق له في زمان من زمانه كمن كان له بصرف خدم ولم يوجه
حال قصده الى الصرف فانه اذا صرف جميع ما انعم الله الموجود حال الصرف الى ما خلق
لا جلد يكون صرفه شكرا ويجب ان يعلم ايضا ان المراد من صرف جميع ما خلق صرفه الى
كل صرفه اليه من الاشياء التي خلقت لاجلها حال قصده الى الصرف لا صرفه الى

هذا هو المعنى الذي مراد من الشاكرين بالعمة
وهو ان يكونوا عبادا لله تعالى
فان قوله وقيل من عبادي الشكور
فالتعليل لا يحسن بل يصح
الا بوصف الشاكر بالعمة
كما لا يخفى على من ادنى
وقوف بالبيان

هذا هو المعنى الذي مراد من الشاكرين بالعمة
وهو ان يكونوا عبادا لله تعالى
فان قوله وقيل من عبادي الشكور
فالتعليل لا يحسن بل يصح
الا بوصف الشاكر بالعمة
كما لا يخفى على من ادنى
وقوف بالبيان

هذا هو المعنى الذي مراد من الشاكرين بالعمة
وهو ان يكونوا عبادا لله تعالى
فان قوله وقيل من عبادي الشكور
فالتعليل لا يحسن بل يصح
الا بوصف الشاكر بالعمة
كما لا يخفى على من ادنى
وقوف بالبيان

تفسير الشارح

ولا يغفل ان المراد من الشاكرين بالعمة
وهو ان يكونوا عبادا لله تعالى
فان قوله وقيل من عبادي الشكور
فالتعليل لا يحسن بل يصح
الا بوصف الشاكر بالعمة
كما لا يخفى على من ادنى
وقوف بالبيان

هذا هو المعنى الذي مراد من الشاكرين بالعمة
وهو ان يكونوا عبادا لله تعالى
فان قوله وقيل من عبادي الشكور
فالتعليل لا يحسن بل يصح
الا بوصف الشاكر بالعمة
كما لا يخفى على من ادنى
وقوف بالبيان

ما خلق فانه مستعد اذ ربما يكون الصرف الى احد تلك الاشياء ما شاء عن
 الصرف الى الآخر وربما يمكن الصرف الى البعض بالنسبة الى بعض كماله
 فلا يمكن منه صرف الجوارح والتسليم للعبادة المالية وقس عليه وعلى هذا يكون
 الشكر العرفي صرف العبد جميع ما انعم الله المكن من صفة الى اى كان ما خلق
 لاجله في زمان ما وجب في دوام الشكر صرفه اليه دائما مادام متمكنا من
 الصرف ويحتمل ان يراد بالشكر صرف العبد جميع ما يمكن من صفة مما انعم الله عليه
 الموجود وحال التكليف الى جميع ما خلق لاجله مما يمكن الصرف اليه مجتمعا و
 متعاقبا لكن رعاية تقديم الاله من اول التكليف الى آخر العمر مادام تلك النعم
 موجودة ولا يمكن من صرفها من غير انقطاع الصرف فيما بين تلك الازمنة التي
 يمكن من الصرف فيها في لا كما دبره الشكر العرفي اللهم الا في الايام والكرمين
 ومن كد وجد ومن العباد الصالحين اللهم اجعل لنا من عبادك الشاكرين عظامك
 الراشدين الذين اكرمهم المشعوف باستعلام حمايتهم روية الى استكشاف
 الدقائق من المستودع ودائع كنوز النجوم المستطلع طلوع رموز الدين
 المستكشف احكام الاستدلال وجوه انوار السراير من مذهب كل قواعد
 كنهات لا تحصى ومرايد تقيانات لا تستقصى لكن حافظا على التواعد و
 شاكر اعلى الموائد ليرتبط العبد ويستجيب المزمع ان في ذلك لذكرى لمن كان له
 قلب او التي السمع وهو شهيد لقد كنت في غفلة من هذا فكشفنا عنك غطاك
 فبصرك اليوم حديد - ولما فرغنا من مباحث الحمد وتحميد فالان نشيخ في
 مباحث الهداية بهداية الله ونوفيقه **قوله** عرفها بعضهم انه اراد صاحب الكفاية

هذا هو المذهب في بيان

حيث عرفنا يراد فيها هو الهدى بالدلالة الموصلة الى البقية و اراد به
 الاصال بالفعل لانه المتبادر ويدل عليه استدلاله بوجوه الاول وقوعه
 في مقابلة الضلال في قوله ثم لعلى هدى اذ في ضلال يبين الثاني انه يقال
 هدى في موضع المدح كما يقال هدى الثالث ان هدى مطاوع هدى
 والمطاوع لا يخالف اصلا الا في التأثير والتأثير والوصول بالفعل مجتريا
 الا هدى فلا بد ان يعتبر في الهداية الاصال بالفعل واخرض على الوجوه
 بان الواقع في مقابلة الضلال هو الهدى اللازم بمعنى الا هدى والكلام في الهدى
 ولا استدلال بوقوعه في مقابلة الضلال اذ قد يفسر بالدلالة على ما لا يصل
 والمدح في الهدى اما لان الكمال من الوصول ايضا فصيلا او لان المراد بالمشيخ
 بالهدى مجازا والمطاوع قد خالف الاصل من امره فلم تأخر وعلمه فلم تعلم
 ثم بعض التعريف ايضا بقوله ثم واما قوله فهدى ثم فاستجوب العرف على الهدى
 الاله واجيب عن الاول بان لا فرق من اللازم والمقتضى في باب المطاوعة الا
 بالتأثير والتأثير فما هو معتبر في حد ما غير ما معتبر في لآخر ولعلنا نرى ان يقول
 لا ثم ان الا هدى مطاوع للهدى المتعدي مراد منها معناها كنهية وايضا
 يرجع الى قال هذا الاستدلال الى الاستدلال الثالث فلا وجه لعدله استدلاله
 برأيه واجيب عن الثاني بان الكمال مع عدم الوصول معصية هم عليها وبان
 الاصل المتبادر في الاطلاق كنهية ولنا على ان يمنع الاول ان الكمال مع عدم الوصول
 انما يكون معصية اذ انعدم الوصول في جميع الازمنة واما اذا لم تنه فلا ثم كونه
 معصية واجيب عن الثالث بان حقيقة الاستدلال ضرورة ما مورا وهو هدى

وهو الهدى
 وهدى في مقابلة الضلال
 ثم يبين في قوله ان هدى
 هو الهدى بمعنى الهداية
 فتكون كنهية من جهة
 رضى الهداية في
 الهدى بالمعنى
 لاننا انما نرى
 تستعمل في
 الضلال كونه
 بمعنى الهداية
 انما هو
 وهدى

لاننا انما نرى
 انما هو كنهية
 من جهة
 رضى الهداية
 في الهدى بالمعنى
 لاننا انما نرى
 تستعمل في
 الضلال كونه
 بمعنى الهداية
 انما هو

مطالع للامر ورتب عليه قطعاً ثم لما استعمل في الامتثال مجازاً صارت حقيقة
عرفية وان كان مرتباً عليه في الجملة على صورة المطاوعة واما التعليم فانها اريد
توجيه المصلحة الى العلم لا حصة والعلم مطاوع للمعنى ما تحتها ولما قيل ان مطاوعة
بين الهدى المستدى والا متدا على معانيها تحتها واجيب عن النقض ان الهداية
ثم مجازاً عن فائدة اسباب الهدى ولما قيل ان يقول ان الاصل المتبادر في الاطلاق
الحقيقة ثم التعريف الذي ذكره الشارح منقوض بقوله انك لا

فان كطاب لمحمد عليه السلام في حق عمه الى طالب مع انه
كان قد ثبت منه الهداية في حقه بالمعنى الذي ذكره الشارح فلا معنى لنفيه وكما عرفت
بان يقال ان المراد من الهداية في الآية الهداية النافعة مدفع بان الاصل في الاطلاق
هو الحقيقة فاكفى ان كلامه من المعنيين اللذين ذكرهما الشارح وصاحب الكشاف يستعمل
الهداية والا كالكسابة يستعمل الاضلال ايضا في معانيها كذا في الشارح
هو المشهور في الاستعمال والمفهوم المتبادر من اطلاق اللغة وانما كونها مشتركة بين
ذاتك المعنوية او يكون احدهما معنى لغوي والآخر عرفيا او كونها حقيقة في حدتها
مجازاً في الآخر فاما لا يعلم الا الله والراسخون في العلم لا يفتنون اليه ولكن الله
يهدي من يشاء ثم اعلم ان معنى كون الطريق موصلاً بالفعل هو كونه في نفسه بحيث
اذا سلكه السالك استمر على سلوكه او صله الى المطلوب وانما كون الدلالة موصلة
بالفعل فهو حصول الاتصال منها عند وجوده ولا يناسب هذا المقام
ايضاً يعني لم يجز الشارح هذا لانه مع كونه منقوضاً لا يناسب المقام للزوم استدراك
العود على ما هو المتبادر لان الاصل في الكلام التأسيس لا التأكيد وان كان

هذا هو المقام الذي لا يفتنون اليه
فان كان المقام هو كونه موصلاً
بالفعل فهو حصول الاتصال منها عند وجوده
ولا يناسب هذا المقام ايضاً يعني لم يجز الشارح هذا لانه مع كونه منقوضاً لا يناسب المقام للزوم استدراك العود على ما هو المتبادر لان الاصل في الكلام التأسيس لا التأكيد وان كان

بان التكرار على سبيل البسط والتوكيد لا يوجب الاعتناء سيما في مقام النقص والدعاء
طريقه مسلكاً يستجوز فيه اكثر من الادعية الماثورة منه قوله عليه السلام اللهم اني استأجر
اجته وما قرب اليها من قول او عمل واعوذ بك من النار وما قرب اليها من قول
او عمل او بان يحمل العود على العود من العبادة والغواية اللتين كل حصولهما بعد
ولذلك قيل في الهداية الصراط اى يساعده الهداية ولا شك ان طلب الهداية
لا يستلزم طلب بيانها فلا استدراك في طلب العود وانما قال للزوم الاستدراك
لان طلب الهداية بهذا المعنى يصح طلب جميع ما يوقف عليه لا يصلح ان يفعل ومنه رجع
الموانع فلا حاجة الى العود من العبادة والغواية ثم من ههنا شئ وهو ان المراد من
الهداية الهداية الى المطالب الكمال الغير حاصل من العملية والعملية كما استقر في
حل وارس خطبة على مراتب النفس لكن عدم حصول الهداية بعد بالنسبة الى سائر مراتب
العملية فلا واما بالنسبة الى المراتب العملية فلا اذا الشريعة اتممت قد قضت الوطء عنها
وهي اليها من الهداية اللهم الا ان يراد من الهداية في جانب العمل الهداية الى الاسباب
المعدة للطاعات المسهلة اليها او يراد منها معنى اعم من اصل الهداية ودرجاتها
عليها بطريق عموم المجاز فلا ولي ان كل الهداية على الدلالة الموصلة يصح طلبها بالنسبة
الى المراتب العملية العملية بما تكلف ودمع قضية الاستدراك بما ذكرنا فافهم وانما
نعمتها هذا ان الترتيب في الهداية والغواية للشارح الاصمعياني ورد فيهما الشارح في
اكثره ما عند الشرح ومنشأ غلطه انه لما راى ان مراد من الهداية وهو الهدى
يجب بهذا المعنى فظن ان الهداية تجب معنا كذلك ولم يعلم انها مراد من الهدى على المعنى
المستدى على المعنى اللازم اذ هو لا يكون الاستدانة ولا منع جعلها مصدراً للمجهول

ان الله تعالى تبارك وتعالى
السلام وان شاء الله تعالى

الشارح في هذا الباب

فان كان المقام هو كونه موصلاً
بالفعل فهو حصول الاتصال منها عند وجوده
ولا يناسب هذا المقام ايضاً يعني لم يجز الشارح هذا لانه مع كونه منقوضاً لا يناسب المقام للزوم استدراك العود على ما هو المتبادر لان الاصل في الكلام التأسيس لا التأكيد وان كان

كما لا يمكن لان ذلك الوجدان ان يطلق المسمى على واحد الطريق الموصل بطلان
 حين وجدانه بما اعتبار سلوكه فيه و وصوله الى المطر بشرط ان لا يكون ساكنا في مكانه
 هو له وجد المطالب الكمال في زيادة تحقيق وجدان يوصل لان وجدان المطالب
 يستلزم قطعاً وبنياناً كالتنوير والافان اعتبر السلوك والوصول كما ينبغي عنه
 تنويره وهو المشهور في العبارة نوع تسعة والمراد هو الوجدان الذي سمعها
 وكان مراد المعرفة هو هذا الوجدان ايضاً وعلى هذا يلزم البعض الاستدراك
 في التعريف ايضاً او ريد ان هذا انما يصلح في الجملة لان يكون تفسير الالهام
 لان من الوجدان المطلق ما يصح ان يطلق عليه الالهام فيكون في التنوير اشارة
 الى هذا فافهم بجملة الهداية فانه لا يصلح ان يكون تفسير الالهام بوجه من الوجوه
 ولم يدل غيره عليها اعتبار هذا القيد لاجل تحقيق معنى الوجدان المعبر في التعريف بالصحيح
 البعض ولا يكون صورة التقصص من الهداية اصلاً سواء وصف به الواحد او
 او غير بعيد ساحة التقصص عن توصيف الواحد بالهداية لا لاجل ان الواحد
 ولا غيره عليها يقال له ابد ولا يقال له على اشتقاقه من الهداية اذ الكلام في
 من الهدى اذ قد يحكى لازماً فيقال اذ معنى ممتد على اشتقاقه من الهدى للآزم هذا
 وربما يقال الهداية الدلالة على اوصول الموجه للسلوك سواء وصل ولا في الدلالة
 في مفهوم الهداية هو السلوك لا الوصول وكذا الالهام هو السلوك في الطريق
 سواء ادى الى الوصول ولا وفي عليها الضلال والاضلال وفي موارد استعمال
 نوع مساعدة لما ذكره هذا القائل وحل بعضهم تعرف صاحب الكشف على هذا
 المعنى ليظهر بلا تكلف تعاقب كل من الضلال والاضلال للالهام والهداية وكذا

كما صرح بهذا التعاقب رافع من الكشف بخلاف اذا حمل على المبادر ويجعل الالهام
 جونا من مفهوم الهداية فلتاح صحة التعاقب عن تكلف تدبر لان من تعاقب آه
 الاخر ان يقال لان طلب ما يوصل الى المطالب ولم يجد او عدمه بعد وجدانه
 ولم يسلك الى طريق مخالف بل تعاقب لان العاقد انما يطلق لفظه على العادم بعد
 الوجدان وقد يطلق في العرف على من لم يجد بعد الطلب كقولهم التميم شروع
 لعاقده المآثر وايضا المتعاقب بالكلية لا يكون طالبا فلا يكون له مطلوب الا ان
 عليه التعريف لما خوذ من المطلوب الالهام الا ان حمل المطر على ما شانه ان يطلب
 لا على انه مطلوب العاقد ولا يمكن ان تصف ووجه صحته انه اراد ان تعاقب عن
 تحصيل المطالب بعد الطلب لانه لم يجد ما يوصل اليها او وجد ثم فقد بقاءه
 فقول ولم يسلك طريقها اي سواء كان موصلاً او غير موصول لتفسير لقوله بالمره
 ولفظ التعاقب ترشدك الى هذا في رجع الكلام الى ما ذكرنا واما منشا غلط
 هذا المعرف فانه رأى انه قد يطلق الضلال على ما ذكره كما يقال ضل منزله
 فقامس الغواية عليه مع انها لا يحكى بهذا المعنى لالغته ولا عرفاً اي بلا الكسب
 المراد من الاكساب مطلق الكسب لا ما يكون بالظرف فقط فخرج الحسيات
 والحدسيات وكوفا ايضاً بل ما يكون بمجرد توج العقل باختيار لان ذلك
 نوع كسب ايضاً نعم يلزم ان يدخل في الالهام ما يكون بالسبب بلا اختيار
 مباشرة ككسب الحسيات والاوليات اي صلتين بلا اختيار في مباشرة
 اسبابهما من صرف الحواس وتوجه العقل لكن يمكن ان يدفع بان حمل الكسب
 على التحصيل بالالات سواء كان استعمالها بالاختيار او الاضطرار

قال الشيخ في هذا الكلام
 افصح من كلامنا في هذا المعنى
 الصريح فيكون الكسب فيكون اختياراً

الحق والصدق تشاركانهما اذ هما المصداق او هو المتكافئ
 لكلام الشارح وبيان الفرق بينهما بقوله والفرق آه كما علم في باب المعادلة
 الى باب المعادلة وان كان جبر المطابقة يقتضي ذلك ايضا اذ هو من الاضافات
 المسعفة لظهوره فله لانه يدل عليه ولا تطابقه بخلاف ذلك الجور فانها الترتيب
 لا يقال الذي علم فيه هو سعة كل منهما الى الآخر بالطبق لا بالمطابقة لانه قول في الشيء
 الى الشيء بالطبق بان لا يلاحظ في تلك النسبة عكسها بان يكون ذلك العكس في غير
 النسبة بالطبق فقط وانما اذا لوحظ ذلك العكس في تلك النسبة المطابقة بالطبق
 والنسبة في باب المعادلة بالاعتبار الثاني والا يلزم ان لا يوصف النسبة
 وان لا يكون مع معروض نسبة المطابقة فكل من النسبة في باب المعادلة
 من التطبيق لم يلاحظ اولاً وبالذات بالانصاف بالمطابقة لا بالطبق وان كان التطبيق
 لازماً لهما ولم يلاحظ نسبة في ضمن نسبة المطابقة وما يقال ان المطابقة يكون بين
 الشئين ليس معناه انهما قائمتان بمجموعهما من حيث مجموع لان ذلك في بعض الحكماء
 القائل بقيام اضافة واحد لمجموع الاخرين او امور كالاضافات المتعددة وبدون
 الجمهور ان فيها اضافتين تامتين قائمتين بكل واحد من الطرفين وهما المطابقتان
 فيما نحن فيه بل معناه ان المطابقة معقل من الشئين ووصف احدهما بهما بالاعتبار
 الى الآخر وملاحظة انصافه بهما في مفهومهما كما تحميت انهما واما المطابقة فتخرج
 وكسراً في كل من الطرفين فبستان اخر ان متفقاً عارضان لنسبة المطابقة باعتبار
 جعل كل من الطرفين اصلاً او فرعاً في تلك النسبة وكسراً في كل من الطرفين متصفاً
 بالصل والمساواة فان اسوم مع قطع النظر عن قيام الاخرى انصافاً ونسبة

فانما يقع في النسبة
 الى ما لا يتفق
 ان يكون
 النسبة لان
 التطبيق من
 انصافاً لا
 المتفق لا
 التطبيق لا
 الى ما لا يتفق

في النسبة
 الى ما لا يتفق

من هذه الجهة قبل وانما بالنظر الى قيام الاخرى ونسبة اليه من هذه الجهة فله
 متبادله ولما نحن في هذا الاعتبار ان في التطبيق لانه من قبل الاضافة المسعفة فلا
 يجعل في الطرف الا معطى مثله في الطرف الآخر توهم ان النسبة في المطابقة
 بالطبق لا بالمطابقة لكن بطريق التحقيق مع هذا التوهم فان ملاحظة طبق الطرف الآخر
 في التطبيق ليس لكونه جزءاً من مفهوم بل لكونه معطى محتاجاً الى معطى لكونه من متوله
 الى شأنها ذلك كالا برة والبسوة فان احدهما لا يعقل بدون الآخر مع ان كلا
 منهما ليس جزءاً من مفهوم الآخر الا ان التطبيق لكونه من الاضافة المتفق بها توهم
 كون طبق الطرف الآخر جزءاً من مفهوم بخلاف الا برة والبسوة فانها من الاضافات
 المختلفة واما المطابقة فعنها اضافة اخرى خارجة عن صفة التطبيق عارضة لها
 معتبرة في مفهوم لفظ المطابقة ولجميع التطبيق وعارضة مرتبة بمجموع من
 ومثل اخر لانه من جهة الاضافة وربما اعتبر انصاف الشئ بالتطبيق دون المطابقة
 واستكشف ذلك من السلف فانه لم يعتبر مع الاضافة العارضة له وكونه معروضاً
 لا يسمي متاهة وقس عليه جميع المواد لمصدر باب المعادلة فان مفهومه اما مجموعها
 كالمثركة والمطابقة والمماثلة ونحوهما كما يكون اصل المصدر من متوله الاضافة
 او مجموع حدث غير اضافة مع اضافة عارضة له ان لم يكن اصل المصدر من متوله
 الاضافة كالمضاربة والمقابلة هذا هو التحقيق في باب المعادلة الا ان الملازمة
 لما سبق ان يكون مراد الشريف من المطابقة معنى التطبيق فانه ربما اعتبر علة ما لكونها
 لازمة له وان كانت خارجة عن مفهوم لما نهت سابقاً من التطبيق من الاضافة
 المسعفة فلا يعمل الا بملاحظة مثلها في الطرف الآخر فله المطابقة آه

انما يقع في النسبة
 الى ما لا يتفق

عن كون الاعتقاد متعلما لنفس طبق الواقع اياه لا عن كونه متعلما لمشاركة الواقع
 اياه بالطبق كما يدل عليه لفظ المطابقة وكذا الصدق يشترك الاعتقاد والواقع
 بالطبق بل منطبقه اياه لكن لما كان الطبق من الإضافات المتشعبة المشتركة وكان
 المتعلق يدل على الاشتراك عبر عن اصل الطبق المطابقة كما يعبر في الاكثر عن الإضافات
 المشتركة بصيغة المتعلق وجب المسامحة للملك المكتبة اعتقادا واعيا ظهور المراد
 لان المنطوقاته ولكن ان تول لما جعل الاعتقاد اصلا في هذا الاعتبار باعتبار اصل
 الواقع مطابقا اياه فكان وقع الاعتقاد بمنزلة الواقع سمي منه ومطابقته لما في
 هو صفة الواقع وقبل سمي الاعتقاد شئنا وجوب قبول وسمى التول لكونه مدلول
 وقس عليه ان معنى الصدور واقول لربنا ان الصدور يقع الطبق المطابقة منه وبما يقع
 سواء اعتبر من جانب او من جانب الواقع الذي هو الحق اي الثابت المنقح والتول لكونه
 وان كانا كما هما عين الحق فسميته في العرف ان الحق اطلق في العرف على كل ما يقع
 بالحق بالمطابقة مطلقا كالاتقال والعقائد والمذاهب والاديان ونحوها بالاطل
 والصدق اختص فيه بالاتقال المطابقة المدلول الذي اعتبر بعبارة كبرياء او الكلام
 انجبر مطلقا اعم من المنطوق والمحمول وينبغي الكذب واما قول الشريف متشابه
 في التوارد آية محسب اصلها فلانها في التخصيص الطاريء الاستعمال وانما اعتبر المطابقة
 من جانب التول لان الصدق اعتبر منه لانه مطلق المطابقة فخصها العرف لا اعتبارا
 من جانب التول لان الواقع هو الاصل واعتبار مطابقة التول اياه انما لا يشك
 النجى على اصله خلاف العكس لم يصدق الحق ثم اعلم ان المعلوم بالذات في الحقيقة
 هو نسبة الذميمة لا الخارجية وهذه النسبة الذميمة هي التي اعتبر صدقها وكذبها

هذا هو الوجه في
 اعتبار المطابقة

هذا هو الوجه في
 اعتبار المطابقة

هذا هو الوجه في
 اعتبار المطابقة

نسبة

لنسبة الخارجية وعدم مطابقتها لاما والمراد من النسبة الخارجية ما يكون منسلا مطلقا
 اي اعم من الخارج والذم من طرف نفسها لا اعتبار منسوبها اذ المراد من الخارج
 هنا الخارج باعتبار المعلومية وهو اعم من الذم من الخارج والاطلاق الخارج على
 هذا المعنى يصحح به الشريف في ما حثت به من الحاجة وما هذا يكون في قضايا
 الذميمة نسب خارجية اي صادقة في نسبة على ان الصدق بمعنى الصادق
 مجازي كما اشار الى الاشتراك في الحق بقوله بالحق المصدر في وقوله على انه
 صفة شبيهة فافهم من هذا عن اختصاصنا انما الصدق لغة هو مطلق الطبق
 المعبر به عن الاعتقاد والواقع غير اعتبار كون المنطوق او لا هو الواقع او لا
 وما في الحق في العرف بالمطابقة المنطوق فيها الواقع اولها النسبة المذكورة
 خص الصدق فيه ايضا بالمطابقة التي نظر فيها الاعتقاد اولها يحصل التميز بين
 الاعتبارين فان الاعتبار الاول لما وضع باذنه لفظ فاسب ان يميزا الاعتبار
 الآخر عنه ايضا لفظه في حق خصه فكان لفظ الصدق مما قيل مؤنة في هذا التمييز
 لما كان موضوعا بحسب اللغة لمطلق المطابقة وكان تخصيص العموم منهم على طرف التمام
 اخرج لفظ الصدق عن عموم وخص بالاعتبار الثاني وليس ذلك نقل اللغة عن معناه
 الا سبيل الكلمة الى معنى مغاير لمغايرة ما حتى يستبعد ذلك التردد من الماء والحق
 التميز ولم يرد ان الصدق لم يقع صفة الاعتقاد اصلا بحسب اللغة فوقع صفة بحسب
 العرف كما في الحق لان معنى الصدق في اللغة هو الذي ذكرناه ولا سبيل الى انكاره
 ان مراده ما ذكرناه ممكن على بصيرة ثم لما كان تسمية الاعتبار الثاني بالصدق بحسب
 العرف ظاهرها كمشروفا كما ينبغي عن موارده الاستعمال وتسمية الاعتبار الاول فيه

فان النسبة الخارجية

فان النسبة الخارجية

فان النسبة الخارجية

فان النسبة الخارجية

فان النسبة الخارجية

بالحق مما يطرق اليه المنع لم يذكر تسمية الصدق مستنداً وذكر التسمية الحق في الحاشية
حيث قال وفي كلام الرئيس ان الحق بطلان على المرحوم مطلقاً وعلى المرحوم دائماً وعلى القول
او العدة اذا طابقت الواقع تسمى والحق الطرس ذكر في شرح البشارات ما ذكره الشيخ
منهم الصدق والحق بعينه الا ان الشريف جعل المستند كلام الرئيس لعظم شأنه فيمن
ارباب العقول على الناس سئالاً بالقبول وما نقله الشريف عن الرئيس ذكره في التبا
الشفا حيث قال اما الحق فمفهوم من المرحوم في الاعيان مطلقاً وفيهم من المرحوم والبراهيم و
فيهم من حال القول والعقد الذي يدل على حال في الشيء الخارج اذا كان مطابقاً لقول
قول حق لا اعتناء بحق والحق من قبل المطابقة كالمصادق الا انه صادق فيما يجب
باعتبار نسبة الامر وحسن باعتباره الامر اليه في الكلام ان جعل التصدير لا
ان التصدير في اللغة هو افادة الصورة الخارجية للشيء والمراد بها افادة الصورة
التي هي غيبية يمكن ان يراد من الصورة الصورة التصديرية فقط اعم منها ومن الصورة
الصدقية قوله فمفهوم من اربع الصور وزيادة كشف فيه يريد تحقيق إطلاق القصور
بالمعنى الاخص بالنسبة الى مجموع ما ذكر في التمهيد اما بما سأل على ان تتم التسمية بعد ما او يقال
ان بيان النسبة كذا في التمهيد على وجه السببية وكذا تتم فلا اعتناء به فكان لم يذكر غير
التعريفات ولذلك خص التمهيد بها وعلى هذا لا يكون بيان النسبة واحداً في التباين
وكلام الشريف يمكن حمله على كل من التوجيحين للنفس الناطقة يعني النفس
الانسانية من حيث تجرداً في ذاتها نسبة الى المجرورات المستمارة بعالم الغيب من حيث
تعلقها بالبدن بحسب بيرة العرف وهدوئها مع حدود نسبة الى الحسوس المستمارة
بعالم الشهادة من المبادي العالية اي من جنبها والمراد من التاثير وال

هذا هو المقصود من قوله
ان التصدير في اللغة هو افادة الصورة الخارجية للشيء والمراد بها افادة الصورة التي هي غيبية يمكن ان يراد من الصورة الصورة التصديرية فقط اعم منها ومن الصورة الصدقية قوله فمفهوم من اربع الصور وزيادة كشف فيه يريد تحقيق إطلاق القصور بالمعنى الاخص بالنسبة الى مجموع ما ذكر في التمهيد اما بما سأل على ان تتم التسمية بعد ما او يقال ان بيان النسبة كذا في التمهيد على وجه السببية وكذا تتم فلا اعتناء به فكان لم يذكر غير التعريفات ولذلك خص التمهيد بها وعلى هذا لا يكون بيان النسبة واحداً في التباين وكلام الشريف يمكن حمله على كل من التوجيحين للنفس الناطقة يعني النفس الانسانية من حيث تجرداً في ذاتها نسبة الى المجرورات المستمارة بعالم الغيب من حيث تعلقها بالبدن بحسب بيرة العرف وهدوئها مع حدود نسبة الى الحسوس المستمارة بعالم الشهادة من المبادي العالية اي من جنبها والمراد من التاثير وال

هذا هو المقصود من قوله

هذا هو المقصود من قوله

المراد من النفس هي النفس

لا حاجة الى تقدير

اعلم مما يكون بالذات او بالواسطة او هو من قبل اسناد ما للبعض من جملة الى كلها
لكمال الاتصال والتشاكل فيها كما يقال فعل هو فلان كذا مع انه فعل واحد منهم فلا يشترط
كلامه لما اشترط منهم من ان المؤثر في النفس الانسانية والمفيض لكاملاتها هو العقل الفعال
لا غير فيما يحكمها من الابدان اي من جنسها اولاً لان لام التعريف في النفس والاعتناء
بالعقد الذي مني ففتح جميع الابدان باعتبار افعال النفس يعني يؤثر ما هيته النفس الناطقة في
الابدان باعتبار ان كل فرد منها مؤثر فيما يخصه من بدن ووقتية المبادي على النفس وقوتها
على الابدان باعتبار التاثير والتشجير بان تثير لا غير اذ هو المناسب للقيام كالاخبر ولا بد
لها اي ان نظام حال النفس في كل جهة دليل على وجود مبداء لها اذ لو لم يكن
تفجر النفس عن ضبط الجانين وكما ينبغي الاشتغال باحد هاتين الاخرتين لكان
حالياً في تلك الجهة ولا يتخفى على النصف الرابع الى وجهه ان مثل ذلك المبداء لا
يكون الا احراراً وجوداً اما بان يكون كلاهما معاً زائداً على النفس او يكون احدهما رادياً
والآخر غائباً وسجى لك زيادة تخمين فيه بهاتين شيئين في ما نحن فيه
صور المعقولات ويطلب فيضها ولم يرد انما تارة وتبين فيضها مطلقاً اي
كان الاثر والمفاد صور المعقولات اولاً لان تلك القوة لا تستغنى عن تلك الصور والالتفات
عنها فقط والمقصود من هذا الكلام نوع تميز من التوتير اي التي بها الاستغناء
كانت في بعض مراتبها هي القوة النظرية والتي بها يؤثر وتعمل فاعليها الاثبات
المتخصة بالناس المحتاج اليها في تدبير البدن فان هذه القوة يحصل بها الآراء والحرية
التي ترتفع عليها تلك الافعال الاختيارية وهذه الافعال لا تخلو عنها في جميع مراتبها
ويكفي حل قرائن هذه الخطبة اه اراد به بيان المناسبة بينها وبين تلك المراتب

هذا هو المقصود من قوله

ان التصدير في اللغة هو افادة الصورة الخارجية للشيء والمراد بها افادة الصورة التي هي غيبية يمكن ان يراد من الصورة الصورة التصديرية فقط اعم منها ومن الصورة الصدقية قوله فمفهوم من اربع الصور وزيادة كشف فيه يريد تحقيق إطلاق القصور بالمعنى الاخص بالنسبة الى مجموع ما ذكر في التمهيد اما بما سأل على ان تتم التسمية بعد ما او يقال ان بيان النسبة كذا في التمهيد على وجه السببية وكذا تتم فلا اعتناء به فكان لم يذكر غير التعريفات ولذلك خص التمهيد بها وعلى هذا لا يكون بيان النسبة واحداً في التباين وكلام الشريف يمكن حمله على كل من التوجيحين للنفس الناطقة يعني النفس الانسانية من حيث تجرداً في ذاتها نسبة الى المجرورات المستمارة بعالم الغيب من حيث تعلقها بالبدن بحسب بيرة العرف وهدوئها مع حدود نسبة الى الحسوس المستمارة بعالم الشهادة من المبادي العالية اي من جنبها والمراد من التاثير وال

هذا هو المقصود من قوله

المراد من النفس هي النفس

وجده يظهر ان لكل واحد من تلك القرائن نوع خصوصية بكل واحد من تلك المراتب بحيث
 يمكن بها الانتقال منها اليها وان القرينة التي حملت على مرتبة معينة مناسبتها اشدها
 مما بينها وبين تلك المرتبة فاذا لم يكن نوع رمز او اشارة اليها لمن لا يقبل تسليم
 المراد انهما يدل عليها باحدى الدلالات الثلاث ولا يدل عليها غيرهما من القرائن او لا
 مناسبة بينهما وبين غيرها اصلا ومن وجد مناسبة اخرى بينها وبين احدنا سراما
 واقوى مما ذكره الشرح فلا ينبغي ان يحمل قرائن الخطبة على مقتضاها اشارة
 الى براءة او انما فال اشارة لان البراءة انما يحصل به كبر المراتب صرحا فذكر على
 سبيل الاشارة اشارة الى البراءة فانهم فافهم فافهم حسن اما علوم نظرية واما العلم
 هذا انشئت لاجل اعمى من المذكور في طرفي كافي قولك **تلك** فالاول **تدخل الجنة**
 الا ان كان هوذا او تضارى وصرف كل منهما الى هو لم يؤول الى القرينة
 في اللفظ لاجل ان ان ذكر شربا والذي ينبغي غناء اما فيكون حاصل المعنى ان المذكور
 في الطرفين متوزع عليهما لاسيما ان العلوم العقلية كلما نظرت كانت او كانت
 او جريته لا تكون الا بالقوة النظرية والنفس لا تتصرف بالعلوم العقلية لانها نظرية
 لاسيما كما ستعرف لكن لما كان نسبة هذه القوة الى العلوم النظرية اشده واقوى
 نظور التباين فيها فان آثار القوة النظرية من الحركة في المعقولات والترتيب بينها انما
 يكون فيها ولان العلوم النظرية لها تعلق بجميع مراتب هذه القوة بان يكون في بعضها
 استعداد لما وفي بعضها فعل على ما سيجي بيانه وكما اشار اليه انما بقوله ومرتبتها
 ولان آثار النفس استمناضتها عما فوق انما يظهر فيها وكان احتياجا الى هذه
 القوة من جهة هذا التأثير والاستمناضة ولذلك استدل على وجودها بما ثم كان

فانما هو العلم الذي هو العلم

فانما هو العلم الذي هو العلم

فانما هو العلم الذي هو العلم

فانما هو العلم الذي هو العلم

ثم كان الاصل بالقوة النظرية من بين العلوم النظرية هي الحكمة النظرية اى العلوم التي لا
 تتعلق بحكمة العمل بل المقصود منها حصول اعتقاد فقط لان كمال القوة النظرية يظهر
 فلا جرم كان الاشارة الى مراتبها في خطبة الكتاب الذي بحث فيه عن الحكمة النظرية وانما
 اشارة الى البراءة لان المراتب اذا ذكرت قبا ودرتها الى انهم يحكم تلك المناقشة
 احكام النظرية وما يتعلق بها من التها فذلك اخذ الشرح في تصحيح البراءة كون المذكور
 نظرية لاكون مطلق العلوم النظرية او علوما مطلقا لان النفس يحتاج الى تلك القوة في
 النظرية فقط لا في العلوم مطلقا لان ذلك مخالف لما صرحوا به كما سنبينه فقلت
 فائدة اى بيان فائدة لان المذكور بعد بيان الفائدة لا عسنا بارتكاب الاعمال
 او فائدة الى ان مبدئية العقل المعنى لا تثير النفس في البدن ليست من جهة الاعمال التي
 شاركها الحيوانات البهيم فيها مما يحتاج اليه في تقيدها لا في كفايته صدورا عن النفس القوي
 اجسامية الطبيعة والحيوانية والنفسانية بل من جهة الاعمال المختصة بالشكل هي سبيل
 العقل المعنى فوجه بحثه بالنفس فلا بد ان يكون مبداء لانها علمها الخاص بها فلذا اخرج في
 صدر الاعمال منه الى التروى شرعا او عقلا التروى اشارة الى طرفي القوة
 المستمرة وحكام المناقشة لا شرا فليس كما سيجي من بعد ولذلك لم يسم القوة آه قال في
 الحكاشية في بيان ذلك الكلام وذلك ان الفعل الاختياري الذي يختص بالانسان لا يتغير
 الا بان يدرك ما يشبه فما يملح في كل باب وهذا راي كل قد يستنبط من مبادئ كونه او تبه
 او مشهورة او تجريبية او غنوية حكمها العقل النظرى وفي حصيل هذا الرأى الكلي المستعين
 العقل العمل بالعقل النظرى ثم انه يستعمل هذا الرأى الكلي مع مبادئ اخرى جوية و
 ينقل من ذلك الى الرأى الجزئي فيعمل بحسبه فيحصل له ما صدره في ساشه ومعادته انتهى اعلم

فانما هو العلم الذي هو العلم

فانما هو العلم الذي هو العلم

فانما هو العلم الذي هو العلم

ان هذا المقام ينبغي شرحا ايسر من هذا فاقول قال الشيخ في الشارح القوة
 الكلية استمدادها من القوة النظرية فمن هناك يأخذ المتكلم ما يتكلم به فيما يرد
 وينتج في الجزئيات وقال في الاشارات ومن قوى النفس لها حجب حاجتها
 الى تدبير البدن وهي القوة التي يحسن العقل العلي وهي التي يستنبطها الحبيب
 بحسب العمل في الامور الانسانية جزئية ليصلح الى اغراض اختيارية من مقتضى
 اولية ودواعيه وجزئية باستمداده بالنقل النظري في الراي الكلي الى ان يصل الى الجزئية
 وقال في المحقق الطوسي في شرحه قوى النفس تنقسم بالشيء الاول الى ما يكون غايته
 في البدن الموضوع لتصرفاته كماله اياه تاثير اختياريا والى ما يكون باعتبار
 تاثيره عما فوقها مستكملة في جوهرها بحسب استعدادها وليس في الاولى عقلا اوليا
 والثانية عقلا نظريا فالشروع في العمل الاختياري الذي يحسن الانسان لا يتأتى
 الا بادراك ما ينبغي ان يعمل في كل باب وهو ادراك راي كلي يستنبط من مقتضى
 كلية اولية او تجريبية او دواعيه او فطرية يحكم بها العقل النظري واستعملها العقل
 العلي فيحصل ذلك الراي الكلي من غير ان يخص بجزئي دون غيره والعقل العلي ينقسم
 بالنظري في ذلك ثم انه يقتل من ذلك باستعمال مقتضى جزئية او محسوسة
 الراي الجزئي الخاص بعمل كسبه وحصل بعلم متاخذ في معاشه ومعاذ وقال
 الشارح في المحاكمات في شرح هذا الكلام لا شك ان النفس الانسانية ادراكا
 بالاشياء وتصرفا في البدن وهو فعل منه فاقبوا النفس قوتين مبداء ادراك
 مبداء فعل من حيث ادراك الملائكة والافعال في العالم الاول في بدنه فاجابة
 الاول تاثيرا وباجابة الثانية مؤثرة واقول في قوله من الملائكة الا على اشارة

فليس في القوة النظرية

فليس في القوة النظرية

سبحان

سبحان

الى ان لا يحتاج الى القوة النظرية انما هو من جهة الادراك الفاعل من الملائكة وهو
 صور العقولات مطلقا اي سواء كانت بدنية او نظرية بصورة او تصديقية
 كلية او جزئية لا صور المحسوسات باحدى احوال المدركة فانها مثل الامور الخارجية
 ترسم فيها اذ اوجد شروط الاحساس وليست متأثرة من الملائكة الا على فيضان
 لان هذه المثل ليست مرتبة فيه نعم فائضة من على معنى ان المؤثرة في العالم السفلي هو
 العقل الفاعل على ما هو المشهور والمثل المرتبة من جهة الموجودات الخارجية في العالم
 السفلي فهي من اثار العقل الفاعل لكن الكلام ليس في هذا الفيضان بل في فيضان القوة
 الثانية فيه بحيث يكون النفس بذلك الفيضان عالما معقولا مع ما للملائكة الا على و
 ذلك انما يكون فيفيض في العقولات الثانية فيه وارسام مثل المحسوسات كمن في اعداد
 احوال الملائكة لها الموضوع لا يتبها فلا حاجة فيه الى قوى اخرى فذلك كالحاصل
 سائر الحيوانات مع انه لا قوة نظرية في غير الانسان ثم قال والقوة التي بها تدرك
 النفس الاشياء تسمى بالعقل النظري والقوة التي صادت بها مصدر الافعال تسمى
 العقل العلي ولما انقسم الادراك الى قسمين ادراك بامور لا تتعلق بعمل وادراك بامور
 متعلقة بالعمل لا جرم انقسم العقل النظري الى قوتين او الى قسمين قوة ادراك الامور
 التي لا تتعلق بالعمل كالعلم بالسماء والارض ومنه حكمه النظرية على هذه القوة وقوة ادراك
 آراء متعلق بالعمل كالعلم بان العدل حسن والظلم قبيح ومنه حكمه العملية على هذه القوة
 لان مرجعها العلم واما العقل العلي فاما مصدره عن الافعال بحسب استنباطه كاجابة
 عقل من راي كلي يستنبط منه كلية ولما كان ادراك الكل واستنباطه من مقتضى
 الكلية انما هو للعقل النظري فهو مستعين ذلك بالعقل النظري اذ العمل لا يتأتى بدون العلم

شتان مقدمة كية وى ان كل حين نتي ان توتى به وقد استخرجنا منه ان الصدق
 ينبغي ان توتى به وهذا رأى كل ادرى العقل النظري ثم ان العقل العملي لا اراد
 ان يوحى صدقا جريئا فهو انما يصدق بواسطة استخراج ذلك الجزئى من رأى الكلى
 كما نتول هذا صدق وكل صدق ينبغي ان توتى به فهذا الصدق ينبغي ان توتى به وهذا
 رأى جريئى ادرى العقل النظري ايضا لكل العقل العملي انما يعقل هذا الصدق يعلم
 به كجزيئى فالعقل العملي بل النفس انما يصدر منه الافعال لا راي جريئى تنبئ
 آراء كية عند مستنبط من مدمات بديهية او مشهورة او تجريبية انتهى اقول
 وفي قوله وهذا رأى جريئى ادرى العقل النظري اشارة الى ان العقل العملي ليس له
 مبداء العلم اصلا جريئيا كان او كليا وايضا اشارة الى ان العقل العملي قد
 ستم من العقل النظري في ادراك الرأى الجزئى كما اذا كان ذلك الرأى الجزئى ممتد
 جريئى عقلت لا محسوسة لان المحسوسة كمن فيها كواس فلا حاجة لها الى العقل النظري
 فان الوهم حكم في الامور المحسوسة بواسطة الآلات بحيث بلا استدلال والقوة
 النظرية كما هو الحال في سائر الحيوانات فاذا كان الرأى الجزئى من الامور المحسوسة
 حكم فيها الوهم بلا حاجة الى القوة النظرية بخلاف الرأى الكلى فانه لا يمكن ان يدرك
 بدون القوة النظرية وانما قالوا انه يستمد في ادراك الرأى الكلى على وجه التحصيل
 ان الاستدلال ثابت في ادراك الرأى الجزئى في بعض الصور ايضا لان الظاهر
 ان الاستدلال في رأى الكلى مطرد في جميع صور اعمال القوة العقلية فيطرد الايجاج
 الى ادراك الرأى الكلى في جميع صور الاعمال بحسب النظرة وان كان كمن عملا على وجه الهندسة
 ان يكون معنى الرأى الجزئى بينا بنفسه لا يحتاج الى الاستنباط من رأى الكلى ولذا

هذا هو الذى
 لا يمكن ان يدرك
 بدون القوة النظرية

قال

قال الشريف في اغلب خلاف الاستدلال الرأى الجزئى فانه غير مطرد ولا متر
 انما لم يعتبر به وانما لم يعتبر الشارح كون تلك المقدمات ظنية كما قال المحقق
 الطوسى لقلته وندرته ولم يعتبر ايضا كون تلك الاداء الكلية مبنية بنفسها اقا
 لعدم ظهوره اولندرتة جدا لكن الشريف اعتبره فلهذا لك قال علوم نظرية
 في اغلب واذا فهمت فانتلنا لك من مولاته الا فاضل المعظم علمت
 اجله الشريف في هذا المقام من محسن الكلام وحل المرام فطلا المذكرة
 آه فلاشارة الى المراتب العلية اشارة الى براعة ما بالنسبة الى المنطق الذى هو
 من مصاد الكتاب فعلم من ان فى المحل الى المراتب العلية فائدة البراعة ايضا بالنسبة
 الى المذكور في الطرف الاول ثم يقول وما ذكر آه اشارة الى صحة البراعة على تقدير
 احمل على المراتب العلية بالنسبة الى المذكور في الطرف الثانى كما فى المحل على ما في النظرية
 بان قال ان الاشارة الى المراتب العلية التى لها نوع تعلق بالشرايع مصاد الكتاب
 على وجه الظهور والوضوح براعة ما بالنسبة الى تلك المقاصد التى تشمل كمنطق تلك
 المراتب على وجه الاشارة كما لا يخفى على من له ذوق سليم وليس مراد ان هذه البراعة
 بالنسبة الى الحكمة العلية المشار اليها بالحكمة النظرية وان كان ليس بعد ان يكون مراد
 هذا لان الحكمة العلية على قدر ما اشير اليها مقصود في الطرف الثانى فكون الاشارة
 اليها اشارة الى مصاد الطرف الثانى فيصح البراعة بالنسبة باعتبار الاشارة
 الى الحكمة العلية ايضا ثم مقصود الشريف من هذا التعليل بيان فائدة مقصود بهما
 للفقن في المحل على مراتب التوطين ولما كان هذه الفائدة خامسة واضحية في
 احمل على مراتب النظرية من حصول تلك الفائدة في المحل على مراتب العلية نوع بكتف

هذا هو الذى
 لا يمكن ان يدرك
 بدون القوة النظرية

هذا هو الذى
 لا يمكن ان يدرك
 بدون القوة النظرية

هذا هو الحق الذي لا ريب فيه
ان العلم لا يتقدم على التجربة
بل يتبعها ويتبين بها

لكون العلم على تجربة واحدة في الناحية المترتبة عليهما ولم يعتبر كون العلم
على الاشارة الى مراتب العلوم من حيث كونها في هذا الاستعمال
مترتبة معتردا بها من حيث النسبة للنسبة مع ظهور تلك الناحية في كل علم على مراتب النظرية
ولذلك اختلفت فيما خلفت ولم تحت ايضا الى حل الخطبة على براعة الاستعمال على
حدة مع قطع النظر على المراتب بان يقال ان سوال الهداية والاستعاذه عن
العبادة والقواية اشارة الى عادية تسمى المنطق اعني البرهان والمخالطة وايضا
ان علام اشارة الى الحكمة الطبيعية الحاصلة بالنظر والحجب اليها المصدقات
الى العلم الاتي اذ لا وثوق بالنظر والسكر في الالحقات على ما ذهب اليه
فلا يحصل المعارف الالهية الا بمحض الهام الله تعالى فان قلت اذ حصل الاشارة
الى المنطق كحل الخطبة على مراتب القوة النظرية فما ان تدرك في الاشارة اليه
بكلها على المراتب العلمية قلت للمنطق جهتان آتية بالنسبة الى الحصول على نقط
بدون ملق ذلك الرأى كجينة العمل والنية بالنسبة الى رأى يحصل منه العمل النفل
فاذا امكن في الخطبة الاشارة اليه كحل كل من اجمعتين كون لما زاد في فضيلة
في ان يمكن ان يقال انه ارادوا بيان ان واثم الخطبة على ان يحصل على مراتب كل من الترتيب
مع استعمال فائدة البراعة وان كانت من جهة واحدة فليحل على انها شئت
على سبيل البدل خلوا في مبدأ آية ذهب المحققون من الحكماء الى ان النفس حادثة
مع حدوث البدن ناقصة في جوهرها مستكملة باستعمال آلات بدنية فلهذا قالوا
انها في مبدأ النظر خالية عن الاذراك كلها وان زعم متقدم مسمى ان العلوم كلها
حاصلة لها بالعمل الا انها ذاهلة باستعمالها بالبدن بناء على انه جهتهم في العلم

هذا هو الحق الذي لا ريب فيه
ان العلم لا يتقدم على التجربة
بل يتبعها ويتبين بها

وبالعلم وحده وحده وحده
العلم وحده وحده وحده

هذا هو الحق الذي لا ريب فيه
ان العلم لا يتقدم على التجربة
بل يتبعها ويتبين بها

انها قدمت متباينة في الابدان في كون مرادهم من فكل في مبدأ النظرية خلوا
الاذراكات التي تكون حصولها باستعمال آلات البدنية اعني العلوم الانطباعية
صريح بذلك الشيخ الرئيس في رسالته في النفس حيث قال وليس للعلم الهولاء في شئ
من الصور العقلية بل حصل منها ذلك بغيره من حصول احدهما بالهام التي من غير علم
ولا استعاذه من الهولاء من كالمعقولات البدنية مثل اعتقادنا ان الكل اعلم من
اجزاءه والعلماء بالالفون مشتركون في مثل هذه الصور وان في باكت بهذا عبادته
فليس من قول شئ من الصور ومن حصول تلك الصور فيما ذكره من الغرض ان مراد
الحكماء من قولهم ان النفس في مبدأ النظر خالية عن العلوم كلها هو فكل عن العلوم الانطباعية
فلا ينافي ذلك ان لا يخفى عن العلم بذاتها في حال النظر فتمت له خلوا في مبدأ آية
ان معنى هذا القول الصادر من الحكماء ان بناء على ان مرادهم من العلوم هو العلوم الانطباعية
وان لو شئنا بالعلم بذاتها على عدم فهم المراد من قولهم لان العلم بذاتها علم حصول
وكلامهم في الانطباعية ففهم كلامهم فلا طست الى المناقشة الناشئة من عدم فهم
المراد ولكن ان يقول مراده ان فكل هو النظر من حال النفس وان ورد المناقشة
عليهم بما اعترفوا انها لا تعمل عن ذاتها بحال وانما قاعدتهم بان حضور
المحور والتمام الذات بنفسه عن علمها بنفسه ذلك وفي كلام الله اشارة
ايضا الى ان النفس خالية عن العلوم كلها حيث قال عزه من قائل والله اخرجكم من
بطون امهاتكم لا تعلمون شئيا واما قول الرئيس ان النفس كانت على البدن
في خطه فراده منه هو الشروع الا فكل اراد ان لا تصرف في الآلات البدنية فكل اضطر

هذا هو الحق الذي لا ريب فيه
ان العلم لا يتقدم على التجربة
بل يتبعها ويتبين بها

وبالعلم وحده وحده وحده
العلم وحده وحده وحده

وبالعلم وحده وحده وحده
العلم وحده وحده وحده

ان العلم لا يتقدم على التجربة بل يتبعها ويتبين بها

للتس وكذا الشروع فيه على ما بين في المحكي ترا بالبدن عتق بآية لها حيث ان كل شخص
 من شأنا من الشرح لها التصرف مادة شخصية مناسبة لها لان كل بدن باستعداد
 انما هو بيقين عليه من المبدأ الفياض من نسبة لذلك الاستعداد وتصرفه على ما
 يلقى باستعداده فالحالات الاستعدادية الحادثة في الابدان اسباب جمعة لتحيات
 النفوس الحادثة للتصرف فيها ولما كان كل كان فيه استعداد لشئ حادث عتق
 لذلك الحادث وكان استعداد الابدان للنفوس من حيث نعتها للتصرف فيها
 لا من حيث حلولها فيها كانت الابدان عتق قابلية لها من حيث تصرفها فيها لا من حيث
 حلولها ولذا لم تنسخ نسخها بل انقطع تصرفها وذا من كون الابدان عتق قابلية
 للنفوس ومعدة لها بالحالات الاستعدادية الواردة عليها فانهم ذلك فانه
 من انفس العارف المستورة اما مراتب القوة النظرية اى ما اسكان حل فرائق
 هذه الخطبة حل مراتب القوة النظرية فلا النشأة فقول فلا تقبل لهذا المحل و
 مجموع المذكور الى قوله واما مراتب القوة العاملة في حيز التعليل ولك ان تقول
 مع كلامه اما مراتب اه هو اما ان القوة النظرية مراتب تنوع بيان مراتب القوة
 النظرية فيكون ما في حيز التعليل هو المذكور الى قوله ولما كان لان في مبدأ آه
 والتوجيه الاول يناسب قوله ويمكن حل اه مناسبة تامة لان المتبادر كون هذا الكلام
 مصداق وان كان يمكن ان يكون تفصيلا لمراتب ايضا لانها مذكورة في قوله ويمكن
 اه ايضا وان في يناسب قوله واما مراتب القوة العاملة فاول هذيل الظاهر
 اه مناسبة قوة لانه صريح في تفصيل المراتب ومن المتبادر متفصلا كون المتساو على
 وزيره واحدة ان قلت اذا حل كلامه على التوجيه الاول لم يكن قوله واما تفصيلا

ادخله في الكلام على وجهه
 في حيز التعليل
 في حيز التعليل
 في حيز التعليل

لحل واحد وهو ركيك جدا بل لا يكاد يصح قلت ان اما الثانية وان كانت متفصلا
 لمراتب لكنها تفصيل على وجه يتبين من المحل على مراتب القوة العاملة فهو في الحقيقة
 للحل ايضا الا ان تنق في التعبير عن ذلك التفصيل لكنها استعداد لها اى في حيز
 من اجزاء زمان مخلو فتولد والا اى وان لم يتصف بالاستعداد في شئ من زمان
 اختل اصلا لا يمنع اتصافها بالعلوم لان النقصان موقوف على الاستعداد السابق
 على اصولهم فيفتح الفيضان بدون الاستعداد السابق ويمتنع الاتصاف بها وليس
 المراد من الاستماع ما يتايل لا اسكان لانه اتي بل المراد منه ما يتايل لا اسكان استعداد
 الوقوع اى استماع كونها متصفة بالفعل وان كان لها اسكان كسبالات ومن
 شأنها ان تصف بالنظر الى ذاتها وعلى هذا فاللما زمة في قوله والاطارة جدا
 واما كون زمان الاستعداد مبدأ الفطرة فمعه وجه التحمين بناء على انه هو القدر حال
 الانسان وليس مراده انه لم يكن الاستعداد في مبدأ الفطرة بل يكون بعد منسج
 الاتصاف حتى ياقش في الملازمة او متول المراد من الاستعداد هو الاستعداد الذي
 يحل الذي حل عليه ذات الناطقة وادع في جوهر عند فطرته لا الذي يحدث فيها
 باسباب خارجة عن ذاتها بعد وجودها وينعدم بانعدام تلك الاسباب وهذا الاستعداد
 منشأ جميع الاستعدادات الحادثة فيها بعد وجودها المترتبة المترتبة نحو الكمال وهو
 كونها صالحة وقابلة بالفعل للاتصاف بالعلوم ولو لم يودع مثل ذلك الاستعداد في
 ذات النفس عند فطرته لم يصح توارده تلك الاستعدادات الحادثة بالاسباب
 المترتبة المنتهية الى استعداد قريب من الفعل عليها فلم يصح اتصافها بالكمال المشروط
 باستعدادات سابقة عليه وعلى هذا يتم الملازمة ايضا ويكون المراد من الحيواني

من ما قبل من عدم الاستعداد

المراد من استعداد
 الاستعداد هو الاستعداد
 ساقط الفعل

هو الاستعداد والاحتياج الا ان لم يوجد في كل الاحوال وان كان النسبة الى
 مطلق العلوم لا بالنسبة الى كل فرد منها لان بعض العلوم يكون مطلقا وبعضها لا
 فلا يتبين ان قابلية النفس بالنسبة اليه تكون مطلقا ما صرح به الشيخ وسيجي ذلك وهو
 لما يكون في تلك المراتب لا في غير ذلك المراتب خصوصها لان العقل المهيول
 هو المكون في اوله لا يوجد الا في حال انكساره هو الحق وهذا ان التوجهات
 متباين على ان يكون المراد من الهيولاني الاستعداد والوجودي والما على القول
 بان المراد منه هو قابلية العلوم وهي من لوازم النفس الناطقة على ما سيوضح
 الشرح فالمراد من الاتساع الذي في هذا خلافا للملازمة في هذا وجهين
 تحقيق ما هو الحق في ان استعداد النفس اذا وان المراتب الاربعة من الامور
 الوجودية ام من الاعتبارات التي لا وجود لها في خارج الذهن اى
 المرتبة اذ الظاهر ان الضمير يرجع الى النفس اذ قوله في بيان غير جارية
 الى المرتبة ابا ولا كفى ان بيان اسم النفس باعتبار تلك المراتب بيان
 للمراتب كما ان شبيه النفس بالهيولاني هو التسمية المرتبة بالهيولاني في
 كل من التوجهات التي ما ذكرنا من ان كل منها لما ياسبه الاخر
 قوله في الاول ان النسبة متولاه مراتبها فبما على التوجه الثاني من التوجهات
 فيه اعني كونه نصيبا للمراتب لا كما كان العقل اذا بالنسبة على كونه نصيبا وبيان
 لا مكان العقل غير ظاهر ولم يذكر احتمال كون الضمير راجعا الى النفس لقوة النظر لانه
 لا يسهل على نظم كلامه الا على وجه بعيد على لا يحسن كالمسري في الجرم المركب او
 مثال لا مثال ما يتركب من ان الكلام فيه لقرب مع حصول التقود منه وهو مثال

هذا هو الحق في ان استعداد النفس اذا وان المراتب الاربعة من الامور الوجودية ام من الاعتبارات التي لا وجود لها في خارج الذهن اى المرتبة اذ الظاهر ان الضمير يرجع الى النفس اذ قوله في بيان غير جارية الى المرتبة ابا ولا كفى ان بيان اسم النفس باعتبار تلك المراتب بيان للمراتب كما ان شبيه النفس بالهيولاني هو التسمية المرتبة بالهيولاني في كل من التوجهات التي ما ذكرنا من ان كل منها لما ياسبه الاخر قوله في الاول ان النسبة متولاه مراتبها فبما على التوجه الثاني من التوجهات فيه اعني كونه نصيبا للمراتب لا كما كان العقل اذا بالنسبة على كونه نصيبا وبيان لا مكان العقل غير ظاهر ولم يذكر احتمال كون الضمير راجعا الى النفس لقوة النظر لانه لا يسهل على نظم كلامه الا على وجه بعيد على لا يحسن كالمسري في الجرم المركب او مثال لا مثال ما يتركب من ان الكلام فيه لقرب مع حصول التقود منه وهو مثال

هذا هو الحق في ان استعداد النفس اذا وان المراتب الاربعة من الامور الوجودية ام من الاعتبارات التي لا وجود لها في خارج الذهن اى المرتبة اذ الظاهر ان الضمير يرجع الى النفس اذ قوله في بيان غير جارية الى المرتبة ابا ولا كفى ان بيان اسم النفس باعتبار تلك المراتب بيان للمراتب كما ان شبيه النفس بالهيولاني هو التسمية المرتبة بالهيولاني في كل من التوجهات التي ما ذكرنا من ان كل منها لما ياسبه الاخر قوله في الاول ان النسبة متولاه مراتبها فبما على التوجه الثاني من التوجهات فيه اعني كونه نصيبا للمراتب لا كما كان العقل اذا بالنسبة على كونه نصيبا وبيان لا مكان العقل غير ظاهر ولم يذكر احتمال كون الضمير راجعا الى النفس لقوة النظر لانه لا يسهل على نظم كلامه الا على وجه بعيد على لا يحسن كالمسري في الجرم المركب او مثال لا مثال ما يتركب من ان الكلام فيه لقرب مع حصول التقود منه وهو مثال

هذا هو الحق في ان استعداد النفس اذا وان المراتب الاربعة من الامور الوجودية ام من الاعتبارات التي لا وجود لها في خارج الذهن اى المرتبة اذ الظاهر ان الضمير يرجع الى النفس اذ قوله في بيان غير جارية الى المرتبة ابا ولا كفى ان بيان اسم النفس باعتبار تلك المراتب بيان للمراتب كما ان شبيه النفس بالهيولاني هو التسمية المرتبة بالهيولاني في كل من التوجهات التي ما ذكرنا من ان كل منها لما ياسبه الاخر قوله في الاول ان النسبة متولاه مراتبها فبما على التوجه الثاني من التوجهات فيه اعني كونه نصيبا للمراتب لا كما كان العقل اذا بالنسبة على كونه نصيبا وبيان لا مكان العقل غير ظاهر ولم يذكر احتمال كون الضمير راجعا الى النفس لقوة النظر لانه لا يسهل على نظم كلامه الا على وجه بعيد على لا يحسن كالمسري في الجرم المركب او مثال لا مثال ما يتركب من ان الكلام فيه لقرب مع حصول التقود منه وهو مثال

الهيولاني

الهيولاني الثانية صفة ثانية آتت من صورته للصور جارية على غير منى حتى يجب
 ابرار الضمير في اى ضرورة اشارت الى انه لم يرد من اولية ما هو المصطلح
 بل اراد ان يعم منه اعني لا يكون النظر اذ الكلام في العلوم التي يحصل بها النفس استعداد
 الكتاب النظريات وهي لا تقتصر بالاولية بل هي المصطلح عليه وكيفيه حصولها
 قوله في صورته في تنبيه على ان العلوم الاولية التي اعتبرت حصولها انما هي العلوم
 الكلية لانها هي المعدة لاكتساب الثواني وعلى ان المراتب النظرية معتبرة بآثارها
 الى التعليلات لان القوة النظرية آتت للصور والادراكية المنخفضة بالنفس الناطقة
 احاطة فيها بنسبها لاني آتتها وهي التعليلات لان الاحاسات تشتبك فيها
 جميع الحيوانات وهي كمييات خارجية حاصلة في قوى حسانية بلا دخل في حصولها
 لقوة النظرية فالذي ذكره الذي تعلق به القوة النظرية استعدادا او كما لا ييسر
 العقل فلا جرم اعتبر مراتبها بالقياس اليه فلم يصح ان تعد مرتبة الاحاس من
 مراتبها بل حصل من تعدد حصول مراتبها اعني الملكة وتتمت لما
 بيننا المراد من التسمية للشاركات والمساكنات ادراكات مساكنات فورية في الصور
 الاحساسية بنال اليها النفس بالحق واستعداد ادراكها لان شئ من تلك الصور
 الاحساسية صور اكلية تجريدية عن شخصياتها اذ المراد من المشاركات
 والمساكنات الامور التي تشارك فيها ويبين فيها من الاحوال على جعلها صفتا
 المنقول وحذف بعض الصلة شاع في اشكاله فلا ضير منه والمراد من التسمية لها
 على الوجه الجوهري استعدت الى قولنا مجرد لما كان المتبادر الى الوجود من كلام
 الشارح ان استعمال آليات كانت في حصول العلوم الاولية بالعقل وكذا

هذا هو الحق في ان استعداد النفس اذا وان المراتب الاربعة من الامور الوجودية ام من الاعتبارات التي لا وجود لها في خارج الذهن اى المرتبة اذ الظاهر ان الضمير يرجع الى النفس اذ قوله في بيان غير جارية الى المرتبة ابا ولا كفى ان بيان اسم النفس باعتبار تلك المراتب بيان للمراتب كما ان شبيه النفس بالهيولاني هو التسمية المرتبة بالهيولاني في كل من التوجهات التي ما ذكرنا من ان كل منها لما ياسبه الاخر قوله في الاول ان النسبة متولاه مراتبها فبما على التوجه الثاني من التوجهات فيه اعني كونه نصيبا للمراتب لا كما كان العقل اذا بالنسبة على كونه نصيبا وبيان لا مكان العقل غير ظاهر ولم يذكر احتمال كون الضمير راجعا الى النفس لقوة النظر لانه لا يسهل على نظم كلامه الا على وجه بعيد على لا يحسن كالمسري في الجرم المركب او مثال لا مثال ما يتركب من ان الكلام فيه لقرب مع حصول التقود منه وهو مثال

فان القوة النظرية قوة محضة بالنفس الناطقة فآلياتها انما يكون بالآثار

هذا هو الحق في ان استعداد النفس اذا وان المراتب الاربعة من الامور الوجودية ام من الاعتبارات التي لا وجود لها في خارج الذهن اى المرتبة اذ الظاهر ان الضمير يرجع الى النفس اذ قوله في بيان غير جارية الى المرتبة ابا ولا كفى ان بيان اسم النفس باعتبار تلك المراتب بيان للمراتب كما ان شبيه النفس بالهيولاني هو التسمية المرتبة بالهيولاني في كل من التوجهات التي ما ذكرنا من ان كل منها لما ياسبه الاخر قوله في الاول ان النسبة متولاه مراتبها فبما على التوجه الثاني من التوجهات فيه اعني كونه نصيبا للمراتب لا كما كان العقل اذا بالنسبة على كونه نصيبا وبيان لا مكان العقل غير ظاهر ولم يذكر احتمال كون الضمير راجعا الى النفس لقوة النظر لانه لا يسهل على نظم كلامه الا على وجه بعيد على لا يحسن كالمسري في الجرم المركب او مثال لا مثال ما يتركب من ان الكلام فيه لقرب مع حصول التقود منه وهو مثال

هذا هو الحق في ان استعداد النفس اذا وان المراتب الاربعة من الامور الوجودية ام من الاعتبارات التي لا وجود لها في خارج الذهن اى المرتبة اذ الظاهر ان الضمير يرجع الى النفس اذ قوله في بيان غير جارية الى المرتبة ابا ولا كفى ان بيان اسم النفس باعتبار تلك المراتب بيان للمراتب كما ان شبيه النفس بالهيولاني هو التسمية المرتبة بالهيولاني في كل من التوجهات التي ما ذكرنا من ان كل منها لما ياسبه الاخر قوله في الاول ان النسبة متولاه مراتبها فبما على التوجه الثاني من التوجهات فيه اعني كونه نصيبا للمراتب لا كما كان العقل اذا بالنسبة على كونه نصيبا وبيان لا مكان العقل غير ظاهر ولم يذكر احتمال كون الضمير راجعا الى النفس لقوة النظر لانه لا يسهل على نظم كلامه الا على وجه بعيد على لا يحسن كالمسري في الجرم المركب او مثال لا مثال ما يتركب من ان الكلام فيه لقرب مع حصول التقود منه وهو مثال

ذلك خلاف الواقع لان استعمالها بما يمكن في حصول المحسوسات لا في العلوم الاولى
 التي اريد منها ههنا الصور الكلية كما سبق على سبب اخر من توجب العقل
 وغيره قد كلف على وجه ارتفاع به هذا الوهم وحرره بزيادة ما يحتاج اليه في المقام
 والنصح بما طوى ذكره في ترتيب الكلام وليس مراده ان يحل قول الشرح حصل
 علوم اولية على استعداد الحصول كما ينبغي ان يكون من ظاهر قوله استعداد
 تشيئة حصوله لان حصول العلوم الاولى بالعمل معتبرة في العقل بالملكة لا بالاستعداد
 ولذا اقل في قوله وفي قد حصل لها الصور است آية بل قوله وكيفية حصولها
 قوله عبارة العلوم الكلية تفسير وتحرير لمراده من قوله حصل لها تفصيل المقام
 بتحصيل المقام وقوله صور كلية اشارة الى الصور التصورية كما ان قوله محرم
 اشارة الى العلوم التصورية وقوله نسب بعضها الى بعض تلك الصور الكلية اراد به
 نسبها الى تلك الصور اعني المعلومات او هو نفس المسامحات التي تقع على ان يكون
 ان يكون مراده من النسب النسب التي بين الصور نفسها لكون بعض الصور جزءا من بعض
 وغير ذلك الا ان الظاهر ان المحرم في تلك المرتبة نسب المعلومات لانسب الصور
 الكلية فلذلك اولا في كلامه اما بمجرد توجع العقل الظاهر المتبادر بحسب اللفظ و
 المعنى متعلق بقوله محرم اما النسب وبحسب اللفظ فقط واما النسب وبحسب المعنى فلان
 جميع تلك الاقسام المذكورة من حيث مجموع لا يوجد الا في العلوم التصورية
 ان ذكرنا شاع وذات فيها وايضا الصور الكلية المفاهيم التي هي المبادئ الاولى لما بعد
 من المراتب التي يحصل بمجرد التنبه المذكور بلا احتياج الى امر اخر نعم ربما يوسم قوله
 الضرورية باطلاق العلوم ان متعلق قوله لان بعض لكون هذه الاقسام عبارة عن الصور

في حصول العلوم
 لا في العلوم الاولى
 التي اريد منها ههنا
 الصور الكلية كما سبق
 على سبب اخر من توجب
 العقل وغيره قد كلف
 على وجه ارتفاع به
 هذا الوهم وحرره
 بزيادة ما يحتاج اليه
 في المقام والنصح
 بما طوى ذكره في
 ترتيب الكلام وليس
 مراده ان يحل قول
 الشرح حصل علوم
 اولية على استعداد
 الحصول كما ينبغي
 ان يكون من ظاهر
 قوله استعداد تشيئة
 حصوله لان حصول
 العلوم الاولى
 بالعمل معتبرة
 في العقل بالملكة
 لا بالاستعداد
 ولذا اقل في قوله
 وفي قد حصل لها
 الصور است آية بل
 قوله وكيفية
 حصولها قوله
 عبارة العلوم
 الكلية تفسير
 وتحرير لمراده
 من قوله حصل
 لها تفصيل
 المقام بتحصيل
 المقام وقوله
 صور كلية
 اشارة الى
 الصور
 التصورية
 كما ان قوله
 محرم اشارة
 الى العلوم
 التصورية
 وقوله نسب
 بعضها الى
 بعض تلك
 الصور
 الكلية اراد
 به نسبها
 الى تلك
 الصور اعني
 المعلومات
 او هو نفس
 المسامحات
 التي تقع
 على ان يكون

ان يكون مراده من النسب النسب التي بين الصور نفسها لكون بعض الصور جزءا من بعض وغير ذلك الا ان الظاهر ان المحرم في تلك المرتبة نسب المعلومات لانسب الصور الكلية فلذلك اولا في كلامه اما بمجرد توجع العقل الظاهر المتبادر بحسب اللفظ والمعنى متعلق بقوله محرم اما النسب وبحسب اللفظ فقط واما النسب وبحسب المعنى فلان جميع تلك الاقسام المذكورة من حيث مجموع لا يوجد الا في العلوم التصورية ان ذكرنا شاع وذات فيها وايضا الصور الكلية المفاهيم التي هي المبادئ الاولى لما بعد من المراتب التي يحصل بمجرد التنبه المذكور بلا احتياج الى امر اخر نعم ربما يوسم قوله الضرورية باطلاق العلوم ان متعلق قوله لان بعض لكون هذه الاقسام عبارة عن الصور

والتصديق باعتبار ان بعض تلك الاقسام توجد في التصورات ايضا الا انه يجيب
 العلوم بالتصديقية بسبب تلك الترائين المذكورة قد حصل لها اي قد يمكن
 من مطلق الاكتساب ولو بالناس الى نظري واحد فقط وان لم يحصل بعض نوع من
 انواع العلوم الضرورية سواء اهل حصوله او لا كما في الاكاديمية لا ذلك الا لان
 واحكامها المنع حصولها في حقه وسيجيئ لك زيادة تفصيل لهذا ويستفاد
 لاكتسابها بما يجوعى محركاتها او باحد هاتين او باحد هاتين او باحد هاتين او باحد هاتين
 التي قياتها منها وانما عشتا الاكتساب لأمور المذكورة وان كان المتبادر منه
 التحصيل بطريق الفكر والنظر خصوصا اذا جعل قوله ثم اذا رتب قربة للمراد منها
 احدييات والتجربيات والتضاي التي قياتها منها وبما يجوعى كل لا يحصل محرم
 العقل على توقف على سبب آخر فثبت انها مستفادة وان كان الشريف جعل غير
 الكليات من المبادئ المستفادة وجعل الشارح المستفادة ايضا شاع العلوم
 بالترتيب للعلم التي تسند كما من قريب ثم اكدس الفكر تحتها في النورس سرعة
 وبطءا وقلة وكثرة بحسب خلاف الاستعداد في اوقات النورس قوة وضعفا
 الى حد في القوة العقلية والاحتياج الى التعلم في الفكر والتفصيل المذكورة في الكتب
 الحكيمة فليراجع اليها استعدادا اكل حل قول الشارح عليه لان الاستعداد
 في الجملة كان حاصل في الحيوان فيقرينه سبق ذكر الحيوان في علم مراده من الاستعداد
 هو الاستعداد الاكمل في الحيوان اي صفة كائنه راسخة اذا قبل لتلاين تلك الشئ
 شلا قد يراه بها صفة راسخة حاصل من مكره وقوع الشئ منه وقد يراه وان صفة
 راسخة يمكن بها راسخة الشئ وان لم يصدر منه الشئ فقط وكذا الاستعداد في واقع

والفان

والغاف اليه في الاستعمال الاول مشا لحصول الملكة وفي الاستعمال الثاني
على العكس والملكة في كلا الاستعماليين في متبادر احوال وتوهم ملكة الاستعمال وارد
على الاستعمال الثاني والصنف الكامل الراسخ هو الاستعداد المذكور الذي هو
من الهيولاني على ما صرح به في حاشي التجر يد حيث قال والمراد بالملكة هنا متبادل
احمال لان استعداد الانتقال الى المعقولات الثانية راسخ في هذه المرتبة انتهى
اقول بسوغ هذا الاستعداد انما يكون من تكرار العلم بالضرديات ويلزم منه
ان لا يمتنع الاستعداد الغير الراسخ عقلا بالملكة فيثبت في مرتبة بين المرتبتين وسجى
لك تفصيل نحل به امثال ذلك ومن جعل احوال على هو المولى مباركته ذكره فيما
جمع من حاشي الشارح على شرحه حيث قال واعلم ان الملكة قد تطلق في سائر
العدم وقد تطلق في متبادر احوال فيقال الكيفية ان كانت راسخة في الملكة والكل
غير راسخة في احوال فالمراد بالملكة هنا ليس متبادر احوال لان الانتقال
الى النظريات لم يحصل بعد فكيف يعتبر بمرور مرة بعد اخرى حتى يصير ملكة في
متبادر العدم اي سميت النفس في هذه المرتبة عقلا بالملكة بحصول الانتقال الى
النظريات والاستعمال وان لم يحصل بعد الا انه في حده وحصول تفسير عقلا بالملكة
نشا لا انتهى قول هذا الكلام ليس من حاشي الشارح بل هو كلامه اذ ربما نصبت
الى ما جمع من حاشي كلامه من عند نفسه وكنت فو قد علمت تعرف بها ان كلام
لا من حاشي الشارح وهذا الكلام كان قد كتب عليه في نسخة تلك العلاقة وانما
عد الشرح بهذا التوجيه كلفنا مع انه ذكره في حاشي التجر يد من جهة وجه التسمية
بالعمل بالملكة ولم يعبه كلفنا لان الكلام هنا في توجيه كلام الشارح في قوله

ملكة الانتقال والكلام هناك في توجيه قولهم العقل بالملكة ولا شك ان المتبادر
مركله هو المتبادر بين المضاف والمضاف اليه فجعل الاضافه بيانية مع ظهور الوجه
الحسن فكيف يستغنى عنه خلاف قولهم العقل بالملكة فان الملكة في نفس المضاف الانتقال
فلم يعد هذا التوجيه كلفنا فيه ومن جهة الوجوه المحتملة في توجيه قولهم ان العقل بالملكة لا يتجلى
على وجود العلم الضروري في تمييز الملك المرتبة عن الهيولاني العاوم للملكة العلمية
قوة فخلوطة بالفعل اي بآثار ضرورية العلوم ونظرتها وفيه اشارة الى
ان لا فعل في الهيولاني اصلا وهذا الفعل وان كان كما لا بالنظر لذات الناطقة
لكن لم يمت كما لا يستد بانه فلا ينافي في قوله الا ان البديهييات آه فاذا لم يكن في الهيولاني
فعل اصلا يلزم ان يكون مرتبة الاحساس مرتبة اخرى بين المرتبتين وقد مر ما يدفع
وسجى ما يحسم ما في امثال ذلك ثم اذ ادرت آه هذا شا على الظاهر الغالب الا
فمرتبة المستفاد مشا هذه المعقولات سواء كان حصولها بالفكر او كحس كالحس كالحس
الشيخ في الاشارات ومرتبة العقل بالملكة في هو استعداد النفس في هذه المعقولات
بسبب من لا سبب غير توجه العقل ترتيبا كان او غير بشرط كون ذلك الاستعداد
ملكة راسخة ولما جرى الترتيب على محاذاة قول الشارح ادرج احوال ما كحس في الباب
التي حصل عند مرتبة العقل بالملكة حيث قال واما ما كحس ان قال مشا هذه بالحدس
ايضا من المستفاد حقيقة فكلها بناء على ظاهر احوال اي لاستفادة آه احوال
المصدر من المجهول وجعل مضافا الى المفعول على ترك انما على والنفس في هذا على تقدير ان
المستفاد بالمستفاد في المرتبة وقوله او لاستفادة النفس على حصول المصدر مضافا الى
ان على ترك المفعول اعني هذه المرتبة ذلك ان حصل المفعول المترك في العلوم النظرية

وهذا ما ينبغي ان يكون المستفاد من النفس قال الشارح في حواشيه واعلم ان
 في كلام الشيخ وكثير من المحققين ان حصول النظريات وحضورها على سبيل المشاهدة هو
 العقل المستفاد وهو لا يكون مستفاداً من العقل الفعال او الفكر او الحس وانما هو
 في تسمية النفس به لانها هي المستعدة فسميتها عقلاً مستفاداً كما اذا المستفاد هو الكمال
 الحاصل في الشيء اقول علاقة المجاز الملازمة بين النفس مرتبتها باعتبارها كمالاً لمرتبة
 يكون من اطلاق المستفاد على النفس من قبل اطلاق اسم كمال على المحل مجازاً ولكن كمال
 من قبل وصفه في نفس حال كونه المبدأ النقيض والاسلوب الحكيم ونحوها وانما
 سمى هذه المرتبة مستفاداً مع ان سائر المرتبة ايضا كذلك لانها هي الكمال حقيقة
 فاللازم بالتوصيف المستفاد هو الكمال لا غير اذ لا اعتداد بانسداد ما ليس
 بكمال حقيقة فخص بها هذا الاسم لذلك قوله من العقل الفعال قال الشيخ في عيون
 الناس في استنادة المسقولات الى العقل الفعال قياساً بها وايجازاً في مشافهة
 الانوار الى النفس من هذا ان الاستفاد من العقل الفعال ليس من جهة افاضة
 او اوت في عالمنا هذا كما ذكره كذلك حيث اشار اليه في بعضه بقوله المنيف نحو
 مخروطة عندنا اي على الدوام بان لا يطرأ عليها التغير بل يكون لها يمكن
 الاستحضار دائماً اذ الموقوف على تكرار المشاهدة والمعتبر في العقل بالنقل هو الا
 لا بالمدرجات التي لم يكرر مشاهدتها بل يمكن ان يذلل عنها النفس ويسبق في خزانها
 وان لم يكن لها دوام الاختزان حتى يستحضرها النفس من شأنته فوجب حمل كل
 على دوام الاختزان في شكل اليه عطف قوله وحصلت لها ملكة الاستحضار اذ
 هو كالنفس لم يسبق ولا شك ان ملكة الاستحضار لا يكون الا بدوام الاختزان

يمكن بها قال الشريف في الحواشي انما اخرج الى هذا الاستعداد لان المستفاد كمال لا يدوم
 للناطقة وامت متعلقة بالبدن متصرف فيه فان اشتغالها بذلك او بداركاته آخر
 يتفنى اعراضها عما كانت مشاهدة لها فاحتاجت الى ما يسترجعه بلا تختم كسب جديد ونظر
 الى حال في الملاءمة حضوره وانما جعل في خزانة وحفظاً شاملاً فكانما حاجة
 اية هذا احسن قيل من وجوه التسمية هذه المرتبة لان الاستعداد والنقل كمال
 يعتبر بالقياس الى شيء واحد هو المشاهدة التي هي الكمال حقيقة ولا اعتبار بالاستعداد
 في المرتبة الاولى بالقياس الى الكمال حقيقة وجب ان يعتبر العقل كذلك وفيما ذكره
 الشريف اعتبر الاستعداد والنقل بالقياس الى الكمال حقيقة بخلاف ما ذكره من سائر
 الوجوه حيث قاله اسميت بمسوقية هذه حصول النظريات بالنقل او كمال النفس
 استحضاراً بالنقل او لان حصول هذه المرتبة للنفس انما يكون ثلثها اي الملاحظة
 المتكررة فقول المعنى النقل الحاصل بسبب النقل او بملازمة اولان النظريات مخروطة
 ومحمولة لها بالنقل اقول والا قرب هو هذا الوجه الاخير لان حاصل حصول النظريات
 بالنقل وان كان بطريق آخر لا بطريق المشاهدة التي هي الكمال حقيقة فلا يبعد كل البعد
 ووجه الضبط في اشارة الى ان حصر رتبة القوة النظرية ليس على وجه الحصر
 بل هو مبني على اعتبار مناسب وهو ان القوة النظرية مبرودة في النفس لا يستحضرها
 بالادراكات فلا بد ان لا يحفظ في مراتبها ذلك الاستكمال اما باعتبار حصول نفس الكمال
 فيها او باعتبار حصول الاستعداد له والبدنيات من حيث هي بدنيات اي
 الحاصل بدون السبب من اسباب كجارية التي هي غير القوى الداركة والصور
 التي لا تحصل من المبادئ بطلاناً ليست كمالاً لها لئلا يتشابهها المشاهدة كغيرها

في طريق تحصيلها من حيث انها يدرك ما يدركه على وجه البداية وليس مرادها ان
 ان كل ما يدركه الانسان على وجه البداية يدركه الحيوانات ايضا بالبداهة بل كانها
 هو الادراك الحاصل لها على وجه لا يكون ذلك الوجه لغيرها وهو الادراك بطريق النظر
 واحد من غيرهما من الاسباب وبالحكمة ما يحصل من البادى والحدسيات في
 حكمها مما يحصل بسبب غير النظر لها مباد وان لم يكن طريق حصولها منها بالنظر
 الصناعي وقد قلنا ان كل ما هو حاصل بالبادى فشا بدته داخل في الاستعداد
 والشيخ اخرج التجربات والمؤثرات والى حصل باليسر المسمى في النظرية
 اذ في كل منها قياس في ان لم يكن حصولها منها بالنظر الصناعي الذي يحث في
 المنطق عن كونه اجزاء لكل منها في حصولها من العلوم الا وليه يكون شديدا
 داخل في الاستعداد وفي قوله معتد به اشارة الى ان البديهيات ايضا كمال في
 بجملة ما ذكره كلامه خطابي ذكره لنوع ترجية ما وقع من التوهم من ترتيب احوال
 على هذه المراتب وحصرها في اربع فلا يطلب فيه التحقيق بل هو اخذ بالاول
 والالين فيمكن هذا التقدير فلا يراد الاعتراض عليهم بمراتب آخر تحيل من الترتيبين
 لانهم لم يعتبروه لعدم الاعتداد بثنائها كالا او استعدادا او بل جعلوا المشاهدا
 مستدات الاستعداد والكمال اول اهتماما فالكمال هو العقل المستعداد
 هذا يحصل ما ذكر الشيخ في الاشارات والاشياء حيث قال للتو النظرية بسبب
 الى الصور الكلية بالتو التي هي المراتب وبالنقل يكون تارة نسبتها اليها بالتو المطلقة
 الى المحض وهي التو الهيولانية ويكون تارة بالتو الكمكنة وهي التو التي تسمى السقا
 عنها بالمكنة وتكون تارة بالتو الكمكنة وهي التو الثالثة المسماة بالنقل ويكرر

تارة بالنقل المحض وهو المسمى بالنقل المستند وهو كمال التو الهيولانية والاشياء
 النصوص ثم مثل ذلك بالانسان بالنسبة الى صفته الكتابية من التو المحض الى ان يصير
 بالالات وبسائط ثم يصير كتابا له قوة الكتابية ثم كسب بالنقل فكيف يكون
 آه وانما كيف يصح ان يقال ان العقل بالمكنة متوسط بين الهيولاني وبين العقل بالنقل
 وهذا الكلام بناء على عدم اعتبار دوام الشدة في الاستعداد وانما العقل
 بالنقل على اعتبار الدوام منه على حدوث الاستعداد سواء اعتبر باليسر
 نظري واحد او بالاجمع الاستعداد الكمال آه حاصل ان المراد من الاستعداد
 اعم من استعداد الاستعداد والاستعداد لانه يفسر لما ذات الكمال من حيث هو
 ولا شك ان المشاهدة كمال مطلقا سواء كان على وجه الاستعداد او الاستعداد وتو
 اعني مشاهدة النظرية اذ اذ به اعم من المشاهدة عند الاستعداد او الاستعداد
 والعقل بالنقل استعدادا للثاني والمكنة والهيولاني والمكنة استعدادا للاول والتو
 والتوسط ليس باعتبار ترتيب المراتب في الوجود والحدوث لان العقل بالمكنة متوسط
 في الترتيب الوجودي اذ الترتيب الذي هو العقل بالنقل ليس ببدء وسيل الكمال في الوجود
 حتى يحصل له مرتبة التوسط بل باعتبار زمان حصول الكمال بالنقل مطلقا اعم من الوجود
 والاستعداد فانه اذا حصل العقل بالنقل حصل المشاهدة بمجرد ان كانت النفس حاضرة
 امر آخر فكون زمان حصول العقل بالنقل اقرب الى زمان حصول الكمال بخلاف العقل بالمكنة
 فانه وان كان اقرب اليه من الهيولاني الا ان له بعدا بالنسبة الى العقل بالنقل لان
 زمان الترتيب والاستعداد متوسط بين زمان المكنة والكمال فلهذا مرتبة التوسط بالنسبة
 الى الاستعداد ومن الآخرين بحسب قرب زمانه من الكمال بالنسبة الى الهيولاني وبعد

بالنسبة الى العقل بالنقل لا يجب ان يكون الوجود فافهم قلنا هو استعداد الاستعداد
 الكمال اذ الاستعداد متى شاءت اذ ليس العقل بالنقل استعداد المطلق الاستعداد
 بدون كون ذلك الاستعداد وكذا راسخه للنفس يمكن بها من الاستعداد متى شاءت
 وانما لم يصح بذلك اعتمادا على ما سبق من قوله حصلت لها صفة راسخة فيها يمكن
 من استحضار النظريات على سبيل المثال متى شاءت الى قوله العقل بالنقل
 كما ورد في الكتب فانه وقع في الاشارات قديم المستند ووقع قديم العقل
 بالنقل وما يلزم من الاشارات هو ان المستند هو المثالية المتقدمة على العقل
 بالنقل والذي يقيم من الشرائع انه هو المثالية المتأخرة ولما كان منتهى تدرج المرتبة
 انما اشار الى التوفيق بين الكتابين على وجه يرتفع به ذلك التدرج وتماخوفا
 عنه في البناء اراد بالبناء وجود المثالية مرة ثانية وان تخلص بينهما العدم واما
 حمل كلامه على اعادة بناء الصور في المحررات تمام بناء المثالية تدرجها فليس
 لان منه العقل بالنقل يكون ذاتيا لا زائدا فلا يكون متدرجا على تدرج آخره
 هو البناء من كلامه وكذا حمل البناء على معنى اجتمعت بنا على احتمال ثبوت المشاهدة
 الدائمة في المتحورين كما لا يخفى واعلم ان هذه آية قال في شرح المواقف مرادها
 على المقصود في تفسير المستند بان حصر جميع النظريات التي ادركتها النفس بحيث لا يبرهن
 واعلم ان تفسير العقل المستند بما ذكر ليس مشهورا في السطور في مشاهير الكتب ان
 المراتب الاربع معتبر بالقياس الى كل نظري على حدة والعقل المستند بالنسبة الى
 نظري واحد هو ان يصير شأنا للثبوت القاطن ولا يشبهه في وقوعه في هذه الحيثية
 الدنيا ولا في تدرجه على السبل بالنقل في احد وثان كان متاخر عنه في البناء

انتهى كلامه وفيه بحث فان العقل الميول ان ينسرف في عادة الكتب كخوارق النفس عن العلم
 كلهما ولذا اختصوه بمبدأ الفطرة وسموه بهذا الاسم تشبيها بالهيول الخلقية عن
 جميع الصور في ذاتها فبارة التوهم لا تكمل لان معتبر الهيولان بالنسبة الى نظري واحد
 على حدة فكيف يكون المستند في مشاهير الكتب اعتبار المراتب بالقياس الى كل واحد من
 النظريات على حدة اللهم الا ان يقال اعتبارها بخلوها عن جميع التخصص بمبدأ الفطرة
 ليس لان الهيولان لا يكون الا كذلك ولا يوجد الا في ذلك الوقت بل لظهور
 الهيولان بالنسبة الى كل واحد من النظريات اذ يكشف خلق النفس عن الكمال في
 بالكلية وكيفية رفقها اليه مرتبة بعد مرتبة فيضج به ككس في لا تضاح وجود الهيولان
 بالنسبة الى كل نظري نظري على حدة او قال انهم بينوا المراتب بالقياس الى العلوم
 على وجه الاطلاق بل انما ياتى مادة منها لتلا تدرج خصوص مادة ودين ودين ودين
 على وجه التماثل حالها بالنسبة الى كل نظري نظري على حدة هذا ما يمكن ان يقال في
 توجيه كلام الشريفي ثم الظاهر من كلام التوهم هو ان هذه المراتب الاربع معتبر بالقياس
 الى العلوم النظرية مطلقا فانهم اعتبروا في الهيولان بخلوها عن جميع وجوه المشاهدة
 في حاله الاكتساب مستندا ولا يشبهه ان شاء الله اجمع في حاله الاكتساب في فلاح
 المستند متساويا الى اجمع ولا الى واحد واحد على حدة اذ اعتبارها بخلوها عن جميع بنا
 ذلك فقيس اعتبار المطلق ليصح ما قالوه في الهيولان والمستند فالهيولان في هو
 انتم عن التعليلات التي تحصل من المبادئ ومبادئها مطلقا ومبادئها التي هي لا حقا
 وهو الاستعداد البعيد للعلوم يحصل من المبادئ والعقل بالملكة هو القوة البكملة من كسبل
 علم رتبة مطلقا يمكنها قريبا من النقل ولو كان يمكن بالنسبة الى علم واحد فقط والتماثل

مشاهدته من مبادي الفعل والنقل بالمثل كذا استحضار ولو بالتيسر الى مبدأ
 واجهة على هذا لا يختلف حال النفس الواحدة في المراتب الاربع باليسر الى علم علم
 حدة من دون المبادي على الوجه الذي ذكره الشريف نعم لها اختلاف كما ان كسب
 اشتد او المراتب برتافيتا اذ المراتب غير الهبوط الى على هذا الاخذ عوضا من ادنى
 لانها في لطفه الاعلى فان حصول المبدأ واحد فقط هو ادنى مرتبة العقل بالملكة ثم لا يزال
 مستند في اذنية متعاقبة الى ان يحصل لها قدر من الاوليات التي يحصل لانسان جميع
 يحصل من النظريات في مدة عمره ويطلى العقل بالملكة في العرف على مناط التكليف
 ادنى مرتبة المستفاد مشاهدته نظري واحد فقط ثم لا يزال يرتقي الى ان يستمر لها مشا
 جميع ما اكتسبت مدة بقائها في هذه الدار والعقل والنقل اذنا بالملكة الاستحضار بالنية
 لما مشاهدته واحد بعد الذبول بالاجتهاد كسب جديد ثم يرتقي لما ان حصل لها ملكة الاختصاص
 بالنسبة الى جميع ما مشاهدته في مدة بقائها في هذه الدار استحضار على وجه التعاقب
 ثم على وجه الاجتماع ثم لا يزال يرتقي تلك المراتب الى ان ياتيه لعدم تباين العلوم وادنى
 المبادي ومباديها ان قبل بالتحصيل بعد غراب البدن اذ مشاهدته الصور بدون التحصيل
 من المبادي لانه من مراتب القوة النظرية فلا توارث اذ مشاهدته الصور التي لا يعلق
 بالتحصيل كونه مبادي التحصيل او حاصل منها ان قبل به بعد غراب البدن في اذنا بالمراتب
 واشتدادا وكذا اختلف احوال النفوس في عروق المراتب بحسب شدتها وضعفها تباين
 احد بها الى الاخرى وصاحب المواقف اعبر المستفاد غاية ما في شأن الانسان في
 مدة عمره وهو مشاهدته ما حصلها مدة عمرها على وجه التعاقب حين تحصيلها واعتبرها
 على وجه الاجتماع ولذا وقع التردد في امكانها ليس مراده حصول المستفاد فيها فلا يخفى

ما ذكر

ما ذكره المسطور في شاير الكتب فمراده من اجمع لا بد منه في استحالة النفس وقيدها في
 بقوله اذ ركنه معناه الذي لا بد من ادراكه في استحالة النفس لاجمع ذوات المبادي الغير
 المتناهية حتى يتعرض بان يحصل في مدة العمر كسب مشاهدته بالنقل فحده واحدة
 بعد التحصيل لان المستفاد مشاهدته العلوم كما حصله بالتحصيل من المبادي اذ هو من جملة مراتب
 القوة النظرية التي اودعت في النفس لتحصيل العلوم من المبادي في مراتب متعلقة بالتحصيل
 حتى لو شرد جميع العلوم بالتحصيل من المبادي بل بطريق لضعفها كما في بعض مراتب القوة العقلية
 لا سيما تلك المشاهدته مستفاد اذ لا وجه في الترتيب ولا جميع العلوم ذوات المبادي
 التي ادركتها مطلقا حتى يراد ان لا وجه للترتيب ايضا لان من ادرك شيئا يسيرا من ذوات
 المبادي يمكنه ان يشاهد جميع علومه المتعلقة بذلك الشيء اليسير كبرق خاطف بل على ما
 في زيا يسير وذا وان امكن منه في القصد من ان ما فوق الواحد منها لا يلاحظ
 دفعة مسلم في القصورات بالاتفاق فلنفرض ذلك فيمن ادرك شيئا يسيرا بصورة القوة
 بل النفسية الواحدة يمكن مشاهدتها مع كون صورتها علوية مستفادته وهو تصور الظرف في النسبة
 والحكم فنفرض ان نسبتا من النفوس كان حصول المستفاد لها باذراك قضية تعلق التحصيل
 وطرقتا فاذا كانت تلك القضية مشاهدته عند تلك النفس المفروضة صدق عليها انها مشاهدته
 جميع ما ادركته ويدرم من ان يكون من ادرك شيئا يسيرا من ذوات المبادي بالعامر المستفاد
 لان من ادرك شيئا كثيرا منها فانه تمام قبل به احد التلسم ان ان يقال مراده من النظرية
 المدركة القدر العرفي الذي يعنى شأنه في مجاري العادات ثم اجمع الذي لا بد منه في استحالة
 النفس ويكون الغاية القصوى المستفاد وكسب يمكن تحصيله للطاقة البشرية في هذه الدار و
 ان كان لا غاية للمستفاد كحقيقة ان قبل بالكسب بعد غراب البدن كما تحتمل ان مشاهدته

جميع الموجودات المرتبة النازل من المبدأ الاول والصاعدة اليه بالترتيب الراجح في
 سلسله النزول والصفو وعلو كل عطف اتصال على اعلو الوجود تصورا وتصديقا
 يمكن ان يكون نشأ لتناصيل ادراك جميع تجليات الغير المتبانية الموجودة في صفات الازمنة
 التي لا تشاء على ما هي عليه تصورا وتصديقا بعد غراب البدن اما بالكسب او بغيره
 فيصير الهاشمي الى ابد الاباد وهذا غاية ما يمكن لان ركب القوة النظرية والنفس
 المشاهدة يصان في العالم الصافي في الاشياء في كل كيف ابد الوجود من الاشياء
 فلا شرف حتى انتهى الى الجوهري ثم عاد من الاخر فالأخر الى الاشراف فالأشراف حتى
 بلغ النفس الناطقة والعقل المستفاد وقال شراح الاشارات والمرتبة الاخيرة من
 مراتب العود هي مرتبة العقل المستفاد المشتمل على جميع الموجودات كما هي شاملا
 انشائها كما كانت العقول في المرتبة الاولى شتملة عليها شتملا لا فليا في العقل المستفاد
 عاد الوجود الى المبدأ الذي ابدته وادنى الى درى الحال بعد ان مضى انتهى قوله
 ليس ارادهم حصر المستفاد فيها ذكره بل غرضهم هو الاشارة الى الحال المستفاد لان العلم
 تمام الاشارة الى كماله كما لا يخفى لانه ان لا يوجد آية ليس مراده الا عراض لم يرد
 ان لا يوجد اذ لا فادفه بل هو بيان الواقع وما يقال ان مراتب القوة النظرية كلها على
 ما هو المصطلح عليه لتكميل النفس الانسانية في هذه الدار وهذا التفسير من هذا القائل على ما
 الاصطلاح مع انه قصد بيانها على الاصطلاح وليس شيئا اذ اني دليل على ذلك بل
 المتبادر من ظاهر عبارة القدم ان المستفاد هو ما ذكره هذا القائل على اقتضاه سابقا و
 استعداد النفس استعدادا اقربيا لهذه المرتبة في هذه الدار بحيث اذا قطعت العلاقة
 عن البدن نشأ جميع العلوم مشادة مستمرة حتى في عة هذه المرتبة من المراتب التي

بجمل

بتكميل النفس في هذه الدار كسب القوة النظرية وبالجملة لما كان الاستعداد القريب لهذه
 المرتبة حاصل في هذه الدار جعلها محال استحالة النفس في هذه الدار وان كان لا
 بالكمال حيثه في دار القرار بل في دار القرار اى يوجد في داره مل بمعنى لكن لا للترقي
 اللهم الا لبعض المتجربين وذلك انما يكون بربوحي اتصال النفس بعالم العقل بحيث
 تسبح في رايها القدس حيث شارت وقدر ما شارت ثم يادى الى قنديل بدنه
 عن حليات البدن وعلايقه عطف لتفسير سابقه او المراد من التجرد عن حليات البدن الانقطاع
 عن الشهوات البدنية والانغماس في العلايق البدنية الصارفة عن التوجه الى عالم القدس
 فها هنا في ما ذكره في خواص التجريد من قوله وهم في جلايب من ابدانهم اى متعلقين بها في
 اجتهاد حيث يحفظ حياتها كبر وقاطعة من غير استغناء بشهادة الجميع اراد دوام
 المشاهدة على ما هو مصرح به في كلامه في الاستشياء نوع محاسنة لا نظر المقصود في
 قوله انه آية بل تنويه وفي كلمة اللهم نوع ايمان الى الاشياء في وجود هذه العقدة ايضا
 من المستفاد في هذه الدار واما حصره بعدم وقوع دوام المشاهدة في هذه الدار سواء
 كانت في النفوس المحررة او غير ما فيها على ان الظاهر ذلك على ذكره في شرح الواقعة
 ان قلت العقل المستفاد من مراتب القوة النظرية والتجريد المذكور من مراتب القوة العملية
 فتشادة التجرد ليست من آثار القوة العملية وايضا العلوم كاحص في مرتبة التجرد لا
 بالظريات التي ادركت النفس من الضروريات بل منصف على مراتب الناطقة في المباد
 العالية علوم الهامية غير الكتابية فلا ترتيب للاستشياء اصلا قلت على ايجاز
 اور وكلمة اللهم الاشارة الى ذلك اذ اراد ما شاع في تمام الضعف ونها مثل
 قولهم نعم لذا وكذا في ايراد كلام عدم من خارج الباب لتأكيد الحكم السابق وهذا كثير

شأن ذلك ان يتول النفس بعد تحصيلها ملكة شديدة لاستحضار الصور التي ادركها
من الصوريات ربما يحصل لها ملكة استحضار اجمع مما شرط تجريدها بالنظر في القوة
ولو بعدة من الرياضه وتجريدها عن الشواغل فلهذا احواله اعني مشاهدته تلك النظريات
كالبرق انما طيف بسبب القوة النظرية ومرتبة طهارتها بالتجريد وليست حصولها
بمحض التجريد حتى يكون من انوار القوة العقلية ومرتبتها وبهذا الاعتبار يمكن ان يكون
احواله من احوال القوة النظرية فلا اشكال مدخل في مراتب العلم ان رتب
القوة النظرية غير مختصة في هذه الاربع بل لها مراتب اخر مثل مرتبة استعمال الكواكب
ثم مرتبة احاسن الحجريات بالفعل ثم مرتبة التنبه لما بينها من المشاركا والمباينات
ثم مرتبة ادراك الاوليات ثم مرتبة استحضار ما من شأنه ثم مرتبة حاله غير ذلك
بما يمكن من الكسب فلهذا ست مراتب من اليوناني والعقل بالملكة ثم بعد العقل بالملكة
مرتبة لصور المطلوب النظري ليتك من كسبه ثم الانتقال منه الى المبادئ ثم الوقت
عنده وجدان المبادئ ثم الترتيب الصحيح على وجوه تدعى الى المطلوب فلهذا الاربع
الملكة والمستند ثم بعد المستند مرتبة الاستحضار بلا كونه ملكة وهذه مرتبة اخرى
بين المستند والتمثل بالفعل ثم بعد التمثل بالفعل مرتبة استحضار جميع النظريات
فردا فردا على سبيل البديل بلا كونه ملكة ثم مرتبة ملكة ثم مرتبة استحضار اجمع فلهذا
بلا كونه ملكة ثم مرتبة ملكة ثم بعد المستند مرتبة المشاهدة بالاسترجاع بلا كونها
ملكه ثم مرتبة ملكتها ثم مرتبة اجمع بالاسترجاع بلا كونها ملكة ثم مرتبة
ملكتهما ثم مرتبة من حيث مدتها على الاستمرار بحيث لا يغيب شي من النظريات طرق
عين فلهذا المراتب المذكورة غير الاربع المشهورة كلها اثنا وعشرون مرتبة

والحكما لم يعتبروا ولا واحد اخرها لانهم بنوا حصر المراتب على الاستحسان بحيث لا
غرضهم من اعتبار هذه المراتب للقوة النظرية بيان كيفية تدرج النفس نحو الكمال بتوارد
الاستعدادات فاعتبروا ما هو العمدة منها المتفاوتة تفاوتاً طاهراً او عذراً ومرتبة
وجعلوا الاستعدادات الاخر الغير المعقدة بها بعضها مقدمات حصولها وبعضها
لواحقها وتتماثلها بغير ذلك بالتأمل فيها فكان تلك الاستعدادات برزخ بين
كل من المرتبتين وليست واحدة منها فحقها بالنسبة الى السابقة حاله الخرج منها
وبالنسبة الى اللاحقة حاله الدخول فيها فلم يعد واهرات برأسها عدم التباين
بينها مع ان تواردها على النفس في سلوكها نحو الكمال يعلم من اعتبار تلك المراتب
المشروزة وجعلوا المراتب الاخر المستعدة المتجذرة في الكمال من اشتداد وضعفها
مراتب على حدة ولما جعلوا ادراكات المحسوسات من مقدمات العقل بالملكة
اعتبروا في اليوناني الخلو عن الاوليات والمحسوسات معاً لانهم اعتبروا فيه
الخلو عن جميع الادراكات الارشادية ولذلك خصه بمبدأ العنقدة والاع
فالمنا في اليوناني ان يعتبر الخلو عن الاوليات فقط لان المراتب معتبرة
بالقياس الى المعنويات او الغرض حصر مراتب النفس بحسب قدرتها النظرية
فلا دخل للمحسوسات فيها كما لا يخفى ولكن ان يجعل الاستعدادات الغير
المعتد بها السابقة على الملكة جزءاً منها بان يجعلها استعداداً او جداتاً مرتكبا
من مجموع الاستعدادات المحاذية بعد الخروج من اليوناني فحين حصول مرتبة
الاحساس فقط يكون الجزء الواحد حاصلاً من العقل بالملكة فيكون عدم اعتداله
بالاستعدادات الثابتة بين اليوناني والعقل بالملكة كونه جزءاً من الاستعدادات

الذي المقتضى ان وقس عليه ما يترأى مراتب القوة النظرية بالاحكام
 مراتب غير هذه الاربعة اما ان كل مرتبة من هذه الاربعة ولو احتمل او كمل
 جزا منها او كمل مراتبها واداتها وضمها الا انهم اعتبروا من ذلك الاستعداد
 والضعف هو الغاية منها فافهم واعتبر فيها ما يليق من هذه الاعتبار الثالث
 ثم اعلم ان قوى النفس ومرتبتها ليست امورا موجودة في الخارج زائدة على النفس بل
 هي ذات واعداوات متحدة بالنفس فيستقيمها الى مولاتها وتصرفها في التدبير
 تلك العقولات لان النفس من متواليات الموجودات ليست لها صفات خارجية
 اذ كل ما يحصل فيها يستعمل لها لتعلم وتجرد عن اللواحق الخارجية لانها عوالم في نفسها
 تحت العالم الخارجي في الاحوال والاحكام وكل ما هو عال في الحول الخارجي فهو مستعمل
 موضوعا غير متجرب عن اللواحق الخارجية سواء كان حلوله سرانيا او جواريا فالجودات
 لا تحل فيها الاشياء حلولا حارجيا بل حلول الاشياء فيها ليس الا بحسب الوجودات
 التي هي كون النفس فلا يجدوا اياها على الامور الخارجية فالاشياء الخارجية لا يحصل
 في النفس لا بهذا الاعتبار واما الامور الذاتية فيجوز ان يتصف بها النفس اتصافا
 ذاتيا لا بهذا الاعتبار بل باعتبار نسبة الصفات الخارجية الى موضوعها لان
 الامور الذاتية لا تتصف بالموصوف الغير المتجرب وهذا كله ظاهر لا يخفى على ارباب الفلسفة
 فان قلت الوحدة موجودة في الخارج وكل موجود في هذه الوحدة فانفس لها وحدة
 فهي صفات خارجية لها وايضا وجعلوا اشكال الغضب والحنن والحمية والجلل
 والكبر صفات النفس ويبنوا المحللة النفس عنها طرائق وعلاجات ثم يبنوا التحلية
 باضدادها اعني الحكم والشجاعة وغيره طرائق اخر وما هذه الصفات الا خارجية

موجودة في الخارج زائدة على النفس فيجوز ان تكون الصفات الخارجية للنفس قلب
 الوحدة وان كانت موجودة في الخارج الا انها ليست زائدة على النفس بوجوه
 اخرى وجودا عينا وجود الواحد في الشخص اذ الفرق بين الوحدة والشخص اعتباري
 فلا يكون الوحدة من الصفات الخارجية للنفس التي يحس بحدوثها واما الغضب
 والحنن والحكم والشجاعة وامثالها فتطلق في هذه الملوكات العلمية التي هي مصادر
 لتأثيرات خارجية فاعلاجات المذكورة للتحلية والتخلية هي تلك الملوكات التي
 الا امورا موجودة في الذهن اذ الصحيح ان الصور العلمية وملكاتهما من الموجودات
 الذاتية لان الصفات الخارجية كما هي في موضوعه وتطلق اخرى على الامور الخارجية
 الناشئة من تلك الملوكات فبذلك هي الصفات الخارجية للابن التي تصرف فيها
 النفوس لاصفات النفوس انفسها لكن يطلق عليها الصفات النفسانية باعتبارها
 صفات لذات النفس كما صرح به في مباحث الكيفيات النفسانية من شرح المواقف
 فان قلت النفس تنصف بالنسبة الخارجية وهي موجودة عند الحكماء قلنا
 النسب غير موجود مطلقا لكنهم جعلوا من متواليات الموجودات كونها في خارج طرفا
 لنفس بعضها وكون بعضها مأخوذة من المنشأ الخارجي كما جعلوا الزمان بمعنى الابد
 والحركة بمعنى القطع وامثالهما من الموجودات الخارجية كونهما كذلك والمجودات مطلقا
 لا يتصف بالشم الاول من النسب اذ لا يكون ذلك في ذات الاوضاع واما
 القسم الثاني فالاعلاجات ليس الا اتصافا عقليا فثبت ان المجردات ليس لها اتصاف
 خارجي بالصفات الخارجية الى ان كان في طوقها لوجودها او انفسها فكل ما يوصف به
 النفس من اعتباري يعتبر العقل اما من المأخذ الخارجية او من السلوب والنسب

والاضافات وغيرها من الامور الاعتبارية واما الصور العلمية الموجودة في الدنيا
فليس صفات النفس لا في الخارج ولا في الدخول بل هي متعلقة بها على الوجود
بالطريق فالنفس متعلقة بها باعتبار عقلها وتجربتها بعين اللواحق المادية كما في صور
الماهيات الموجودة في الخارج او باعتبار تخالفا واعتمادها على التجارب
عن الماهيات الذهنية كما في تجريبها على الامكان وهذا الامكان مثلاً لا يتجرب كقولنا
الامكان وحصل بهيته اولاً بالذات بلا تجريب واحد من جزئياته او بلا حصة
ما فيها كما في العلم بالعلم والصور العلمية كلياً يربط بعضها في الذهن كما في امرنا رتبة
باجتياج الى موضوع يتوهم في هذا الوجود كالمعقولات الاولى والصور العلمية
لما في الذهن اعني العلم بالعلم وبعضها يوجد كالاغراض الاجتياج الى موضوع
يتوهم في هذا الوجود كالصناعات العارضة لما في الذهن من لوازم الماهيات و
المعقولات الثانية والثالثة واثم جراً فافهم ما ذكرناه في هذا السبيل فانه
من الحكمة المتعالية التي حرم عن ادراكها ارباب نظر اهل الحكمة فثبت ولا تترك
اصحاب التعلية الذين يحسبون انهم يحسبون صفات ثم ان ارباب التجريد يثبتون
بعدمها من مرتبتين اخريين احدهما مرتبة عين اليقين وهي ان سبيل النفس حيث
تشاهد المعقولات في المعارف وتأتيها مرتبة حق اليقين وهي ان يصير النفس
بحيث يحصل المعارف ان اتصالاً عقلياً فالواقي مثل الفرق بين علم وعين اليقين
وحق اليقين ان شأده ما ترى توسط نور النور بمثابة علم اليقين ومما يميزه جرم النور
الذي يميز ذلك النور منه بمثابة عين اليقين وان يترجم النور فيها يصل اليه فيكون
ويصير ما اخرجنا بمثابة حق اليقين ولما كان للاتان آية يريد بيان وجه الاشارة

بالترتيب الاولين الى المرتبتين لا وليين في اذ واحد وشكرهم من سبيل النعم الظاهرة
والباطنة والسابق على الوجه من النعم الظاهرة والباطنة هي المرتبة الاولى والآلات
بحصول المرتبة الثانية فيكون الحمد والشكر اشارة الى الاول باعتبار ذاته والى
الثانية باعتبار الآلات وانما لم يعتبر الاشارة الى المرتبة الثانية باعتبار نفسه لان
حصولها ليس بواجب القطع مع قطع النظر عن القرآن المجزى فلا تخلو الاشارة اليها
عن نوع خفاء ولان اختصاص الحمد بالنعم الظاهرة واختصاص الشكر بالنعم الباطنة
شأن في الاشارة الى نفس المرتبة الثانية بحيث لا يكون فيها شأناً لتحمل لتوجيه الشكر
على تلك الاشارة بجميع اثنين الترتيبين الى مجموع المرتبتين فالاول باعتبار ذاتها
والثانية باعتبار آلاتها فنقول في بيان ذلك ان حسن تبادله الآلات بالنعم تقضي
تفسير كل منها بمعنى قابل لدمغ الآخرة ففسر الآلات بالنعم الظاهرة لتسببها بالشكر على
ما تحققت ولا كمن على من له اذن وقوف بالسبب الكلام ان الحمد اذا لم يتدبر
في ما يدعى ثم قيل الحمد من آياتك يقابل درسه ان الحمد عليه هو الآلات المراد منها
النعم الظاهرة وقس عليه حال الشكر ولو سلم ان قوله الحمد من آياتك لا يتقضي
ان يكون الحمد عليه مختصاً بالنعم الظاهرة لكن جعل الحمد من النعم الظاهرة بياناً في الاشارة
بالحمدية الى الفعل البهولي ان من نعمة باطنة وكذا الحال في الحمد الشكرية فانه
لما جعل من النعمة الباطنة لم يصح الاشارة بها الى المرتبة الثانية التي هي الآلات
نعم ظاهراً على ما ذكره وتستعمل توجيه فعل هذا يختص بمحمد عليه بالنعم الظاهرة
والشكر عليه بالنعم الباطنة فلا يصح الاشارة بالقرنية الحمدية الى البهولي ولا بالحمدية
الشكرية ايضا لانه يحلوا القرنية الاولى على الاشارة في فضاء الى المرتبتين بالآلة

ولما كان المرتبة الثانية بعضا نعمة طاهرة اعتبر في الإشارة آياتها الموزعة الاشارة
اليها على الترتيبين فكل من كل منهما دخل في الإشارة الى المرتبة فيكون المجموع حيث
هو مجموع اشارة الى الجميع من حيث هو جميع بلا تعيين كما حقت الشريعة وانما اشارة
الى المرتبة على هذا الوجه لان المبدأ في تمام الحمد والشكر كونهما معتبرا في اول
وجوبها وهو في مبدأ الفطرة اذ المبدأ في ذلك الثانية حاصله معهما في الحمد
والشكر على وجوبها ودرجات النعمان يكون اجملا لجملة واحدة والشكرية اشارة الى المرتبة
بعد الاعتبار على وجه التباين ودرجات النعمان في النعمان الى الطاهرة و
الباطنة ولذا قال في الآيات بالعبارة وادراك اول النعم الطاهرة المناسبة
لمورد الحمد ودرجات النعم الباطنة المناسبة لما هو الجملة في مورد الشكرية
بما في الآيات على وجه التفصيل وهذا هو الوجه في اعتبار المصالح والآلات في الآيات
الى المرتبة الثانية وجعل المجموع من حيث هو مجموع اشارة الى الجميع من حيث هو جميع
فانهم اذ يقول لما اراد ان يورد الحمد والشكر على جميع نعم الله تعالى التي لا تحصى
آياته ورحمتها ما لفت هذا الكتاب وادراك اشارة بها الى المرتبتين اذ هما
نعمتان قطريتان سابقتان على التمكن من الحمد والشكر فاولها باعتبار الذات
وثانيها باعتبار الآلات فيجب التصدي اليها بهذا الاعتبار في كل جملة فكل من اشارة
الى الثانية باعتبار آياتها ثم تلك الآيات وبعم الله تعالى ايضا نعمتان الى
الطاهرة والباطنة فالانسان تعرض لكل منهما على حد يخص الحمد بالنعم الظاهرة
لما نسبتها بمورده ولان الطاهرة مقدمة على الباطن والمشهور تقدم الحمد على الشكر
وخصص الشكر بالنعم الباطنة لما ذكرناه سابقا فلم يكن الاشارة بالقرينة الاولى

الى العقل الميولاني ولا يثبت الى العقل بالملك بهذا الاعتبار اعتبر في المرتبة الثانية
وجعل الاشارة بالمجموع الى المجموع وانما جعل مجموع الترتيبين آية وذلك لانه جميع
محصل الترتيبين وجعل اشارة الى المرتبتين ولم يصر في كلامهما الى مرتبة معينة
مخصوصا كما فعل في المرتبتين الاخريتين وانما جعل القرينة الاولى وهذا اشارة الى
المرتبتين معا وان كان قد تسم طاهر العبارة حيث اقتصر على ذكر الحمد في اللفظ ولم
اليه الشكر فيان كلامه لا يبعد. ولذا اقدر الشكر في نظم الكلام معطوفا على الحمد
ليدفع به هذا الومس والتفصيل ان ههنا احتمالات ثلثة فتميز الترتيبين
بان جعل الاولى الاولى والثانية الثانية وجعل واحد منهما اشارة الى المرتبتين
معا وجعل المجموع بلا تعيين وهذا الاخير هو مراد الشارح وان كان كلامه يوم
بطاهر الاحتمالين الاولين ان السال في السابق دفع هذا الومس والتفصيل الذي
ذكره الشارح بقوله ولما كان بيان آية تصحيح هذا التوجيه وكونه اعتبارا شاملا
واما التفصيل الذي ذكره الشريف فيبان لعدم امكن توجيه آخر غير ما ذكره الشريف
اذ هو كما افاد انه لا يمكن تخصيص كل قرينة بمرتبة كذلك ينبغي ان لا يمكن جعل واحدة
منهما اشارة الى المرتبتين تمام معناه فلا بد ان يكون الاولى اشارة الى بعض الثانية
والثانية اشارة الى بعض الاولى فلهذا من كون المجموع اشارة الى
المجموع يستعمل في نعم ظاهرة وباطنة ان كانت المرتبة الثانية وان اشتمل على نعم
ظاهرة وباطنة الا ان نفس المرتبة الثانية نعمة باطنة فكيف قال ولا الثانية بالثانية
قلت قد حقت سابقا بالبسط والتفصيل ان الاشارة الى المرتبة الثانية ليس لا باعتبار
الآيات ولو سلم تخصيص الشكر بالشكر الذي يحصل بالآلات الطاهرة والباطنة ليس يمكن

اذ الشكر على ذلك الشيء شكر في حقيقة على عطاء الآلة لانه لا يحصل الا بها فالآلات
 لما كانت مستندة على الظاهرة والباطنة لا يمكن تخصيص القرينة الشكرية بانها لا الشكر
 لا اختصاص الباطنة اما يكون المسكور عليه من انعمه ظاهره وكما للشكر نعمه كذا على حقيقة
 فيما سبق فلابد انهما الآلات وانما لو قطع النظر عن لفظ الآلات فالحمد لا يجوز
 ان يخص سلة النعم الباطنة اذ لا وجه لاصلا ولو جعل عا من الظاهرة والباطنة
 لكن الحمد الحمد في الاشارة الى المرتبة في سلمه ذكر الحمد الشكرية بالنسبة الى الاشارة
 الى مراتب او يكون الاشارة الى المرتبة لا وليس كذا في كل منها كما في مرتبة الشكر
 على الوجه الذي ذكره اذ هو رعاية حال الحمد والشكر بحسب اريد منهما في هذا المقام
 مع اعتبار وفعل كل منهما في الاشارة بلا لزوم لعوا وكذا في الرفع قطع النظر عن
 الامور الاظهر ان حال ان قرينة الحمد اشارة الى المرتبة مع ان من الاول و
 الآلات الانية قطعية الحصول والحمد يدل على النعم كما صلا باعتبار المتعلق وكذا في
 الشكر اشارة اليها مع هذا الاعتبار ايضا وانما جمعها في الاشارة اليها لثباتها
 في الحصول وان كان باعتبار حصول الآلات هذا ثم ان ما ذكره الشريف من جعل مجموع
 القرينتين اشارة الى مجموع المرتبتين من قبل التفت الى اجمال المتن فيفضل الى ذيل السطح
 كما في مثل قوله تعالى وقالوا ان يدخل الجنة الآمن كان هوذا اد نصارى على ما قرئنا
 اذ ما صلا جعل مجموع القرينتين اشارة الى مجموع المرتبتين على سبيل الاجمال لان كلامه ليس
 كذا او معناه غير خارج عن كونه نعمة ظاهرة او باطنة لكل منهما اشارة الى مجموع القرينتين
 على وجه الاجمال ومحصل السورة من هو في ذيل السطح هذا ما يمكن في ترجيح كلام
 الشارح والخشني وكل ان جعل مجموع قرينتين الحمد والشكر اشارة الى العقل البصير

يحمل تعلقهما جميع النعم الظاهرة والباطنة فكون نعمة بكملاء محدك وشكرك على جميع نعمة
 واحدا ان الحمد من نعمة الظاهرة والشكر من نعمة الباطنة وعلى هذا يكون معنى الحمد والشكر
 شيئا واحدا بما يخص الحمد بالنعم الظاهرة والشكر بالنعم الباطنة وقد مر في اول باب
 الحمد فائدة عدم الاكتفاء بواحد من الحمد والشكر ووجه الاشارة بالقرينتين انه
 لما حمد وشكر ثم طلب الهداية التي يقاوم من طلب عطاء توفيق استعمال الآلات
 على وجه الصواب على ما فسر اكثر المفسرين الهداية الواقعة في قوله اعطى كل شيء
 خلقه ثم هدى علم من منه انه قبل عطاء الهداية قد حصل له نعمة الآلات وقابلية
 استعمالها وهذا ليس بالمرتبة العقل الهيولاني وثبتت هدايا الهداية اشارة
 الى العقل بالملكة لان حصول الهداية لاستعمال الآلات التي من جملتها القوة العقلية
 لا يكون الا في مرتبة العقل بالملكة مع ان ذكر انه يحصل الشيء لا يخرج عن الاشارة اليه
 وقوله فهو ذكرب من العبادة والغواية اشارة الى العقل المستفاد اذ العبادة و
 الغواية انما يكونان بعد استعمال الآلات الى طرق الكمال فلا يكونان الا بعد التمكن
 من الانتقال فلاستفادة منهما في اكتساب طلب الوصول الى الكمال بعد السلوك في طريقه
 فكون القرينة الرابعة اشارة الى الكمال الذي هو العقل المستفاد وقوله اعلام
 والهام الصدق اشارة الى العقل بالفعل فكانه اشارة الى ان حصول العقل بالفعل
 انما يكون باعلام الامر الخارجي او لا حتى يكون محروفا فكون النفس مستعدة للانتباه
 بعد الذي هو بمنزلة الالهام كما لا يخفى ولكن ايضا ان حصول الاستعداد اشارة
 الى الانتقال بالفعل بعد التمكن منه في مرتبة العقل بالملكة وهذا الانتقال يرتب عليه
 المطالبته وهو من مخرجات حصول المستفاد وكالاته لتحصيله واستفاد الاعلام

اشارة الى الفعل المستفاد وابتغاء الالهام اشارة الى العقل بالفعل فلهذا يكون
بعد الهيولاني الى حصول المستفاد وشارا اليه على وجه اتم واكمل مقدمات كانت
او نبت مرتبة ان قلت يلزم من هذا التوجيه ان يكون المعطوف بالمرتبة العقل للملكة
وهو بطرطع لان من هو بعد وتقصيف هذا الكتاب لاشبهه في ان جميع المراتب
الاربع حاصلة له قلت الذي يطلبه المصنف كمال هذه المراتب الثلاثة فان كمالها لا
عنده او نقول ان المعطوف يعتبر نفسه في مبدأ الفطرة تصويرا كما لا يكون ذلك المبدأ
الى شتى عمره ولما ينبغي له وليس به بحسب الحالات في مدة عمره بطرطع الحمد والشكر
وطلب الهداية وابتغاء الالهام والالهام عند مبدأ فطرة باعديها الى حال
وما ينبغي له بحسبها بتنزل من شأنه وفيه من اللطافة ما لا يمكن ومن هذا علم
ما نقل عن الشريف حيث قال فالصواب هنا اشارة الى المرتبتين الاولىين حاصلتان
له حيث حمد الله وشكره عليهما والى ان الاخر من غير حاصلتين حيث تسأل
الله الهداية وابتغى منه ما يتوقف حصولهما عليه وفي القوة العامة اشارة
الى ان المرتبة الثالثة وما بعدا غير حاصلتين الى حمده وشكره انما قدرتها
المعطوف لان اشارة الى المرتبتين لا تتم الا بمجموع الحمد والشكر على ما حقه فيكون
مراداً في نظم كلامه لتوقف صحته عليه والدليل على صحة المعطوف هنا ذكر الشكر
فبعد معطوفاً على الحمد وكما ان يكون مراداً تفسير قوله حمد بمجموع ذلك بلا تدبير
في نظم الكلام يرشدك ان قال فيما سأل انما حمدك على المرتبة الاولى وعلى
الثانية اذ شكر في نظم كلامه هناك محل فلا قضاء في على الحمد في الموضوعين
لحليل الجانب المعنى اذ المقصود الاصل فهما تفصيل الحمد وعمله لا تفصيل كل الواقع

في مقابلة حمد او شكر اذ اشارة الى المرتبتين انما يحصل بمجرد ذكر الالهام
النعمة من حيث وقوع القول المعظم في مقابله تسمى ذلك القول المعظم حمد او شكر
الا انه غير منه بالحمد مجازاً لانه المستعمل في الاكثر في مقام القول المعظم
حاصل الجواب ان القابلية بمعنى كون الذات ممكنة الاتصاف بالمعقول في الجملة
وباني وجه كان لازم الماهية لا القابلية بمعنى صلاحية الاتصاف بالفعل وهي المراد
بالاستعداد البيولاني من لواحق الوجود الخارجي ومعللة بعلمه بل هي لوازم
النفس الناطقة على صرح الشيخ في رسالته في بيان النفس الناطقة حيث قال العقل
البيولاني استعداد بحسب النفس انه يصحبه في النفس كل حال ويتبع مع بقا
فلا يخل هذا الكلام ان قلت هذا من قبض لقولهم الاستعداد ولا يجمع مع
الفعل قلت ليس المراد من الاستعداد والقابلية هنا الحالة الوجودية
الحاصلة في المبدأ بعد وجه والمعدة وهي التي لا يجتمع مع الفعل بل المراد منها
الحالة الحاصلة في العلة القابلة للمشروط بها حصول النفع من الفعل القابلية
كما يقال فلان قابل ومستعد للوزارة له فو عقله وكما ان رابع مع ان استعداد
وقابلية وهو فو العقل وكما ان الرأي لا يزل حصول الوزارة بالفعل سلباً
ان المراد منها ما هو المشهور لكن البيولاني امر وجه اني سيفهم لها امور ووجه
اخر بالنسبة الى كل واحد واحد من الصور العلية حتى يكون بها استعداداً وكما
كالالتفات والتوجه الخاص من العقل بالنسبة الى كل علم علم ولا يجتمع حصول
بالفعل ذلك الامور المنفصلة فلا يلزم من بقا البيولاني اجتماع مجموع الاستعداد
اتام للنفس بفعله بل جوده ولاف وفيه ثباتاً على ظاهر الحال من ان

المراتب امور و جودية و اما اذا كانت امور اعتبارية على تحققة فيما سبق
 فالامر ظاهر فكل كيف يتصور اعطاء ما و قد لهم لازم الماهية لا يتفكك عن
 الماهية في الوجود من غير معنى انه موجود و نحو الوجود الذي يوجد الماهية شيئاً
 كان او عينياً حتى يلزم ان يكون معقلاً بطل الماهية بل معنى ان العقل لا يعقل
 الماهية متصف بماي وجود كان الايجد متصفاً بمتصفاً عقلياً لا حاجياً
 فلا يتفكك الماهية عنه عند العقل بماي وجود فرض و باعتبار كونه ملحوظاً في
 كلا الوجودين لازم الماهية و باعتبار كونه الانصاف هذه الوجه ليس الا
 في العقل معقول ثانياً فكل لازم الماهية فهو معقول ثانياً في تلك التقسيم الصفات
 الى لازم الماهية و الى معقول تقسيم اعتباري فافهم فانه من الاسرار التي حرم عنه
 اهل الزمان و ان اقتضت له اراداً بالاعتقاد العلة الفاعلة لا العلة
 التامة بقرينة جعل ارتفاع الموانع خارجاً عن مقتضى فان اقتضاها بطل على
 في المعنى ايضا كما يقال البرودة مقتضى الطبيعة لكما مع انها لا توجد بطبيعة
 الماء بل تحتاج الى حصول الشرايط و ارتفاع الموانع و ان راعى جميع
 القوانين لا اي وان فرض رعاية او التي المعلم اليه المقدمات الصحيحة المربعة
 فيها جميع قوانين المنطق و الا فزوف المتساوي في السبلادة بالمعنى المفسر على
 جميع قوانين الاكساب مستبعداً فضلاً عن رعايتها و عرض الحكماء عليها
 كما سيأتي و سيما في هذا ككلام منافي له عليه لعدم
 في تحليل الاخطاء بعدم التفتن كما اشارت منه الى انما يتصور الاخطاء
 في الافكار التصديقية لا التصورية فافهم و تأخير العناية له يعني اذا كان

منع العناية بالاختلاف في الاشتغال بعناية الطريق و الاصابة فيه و منع العناية
 بالاختلاف في رعاية الطريق كان العناية متقدمة على العناية فافهم لما ذكره
 ويمكن ان يقال ان مراده ان العناية اقوي من العناية في المنع عن المطالب الكمال
 كما يظهر من تفسيرهما و الطريق المعتاد هو الترتي من الادنى الى الاعلى لكن راعى
 مجازاتها الهداية بحسب اللفظ و المعنى كما لا يخفى ففكر الترتيب المعتاد و قد يعكس
 الترتيب المعتاد لغرض آخر و بعبارة من المحسنة البديعية و تسمى تسمى كما في قوله
 لا تأخذ سنة و لا نوم فان نفي السنة على من نفي النوم يعكس الترتيب للتبسيم
 ان الاعلام يتعلق بالامر الخارجي اراد بالامر الخارجي ما يقابل الصورة الكلية
 من حيث هو صور بدالة متباعدة بالصدرة و لا بالامر الخارجي المعبر عنه في معنى هذا المعنى
 على امر محقق فمما سبق ثم الظاهر المتبادر من عبارة ان العرف المذكور من الاعلام
 و الالهام مبني على القول بان كمال من الشيء سواء كان كلاً او جزءاً اما هو
 و المثال منه لا حصه على هو المشهور و المرضي عند اشرافه و ان كماله كماله
 على القول بان كماله الماهيات الكلية موصفاً لا مشاعلاً على ما هو الحق و المرتبة
 عند الترتيب على ما ينبغي بان حال الماهية لها اعتباران من حيث هي و من حيث
 ايجثية حالها امر خارجي و معلق بها الاعلام و من حيث هي في الذهن و آلة لتمام
 نفسها و من حيث ايجثية لصورته ذهنية و معلق بها الالهام و لا شبهة الفرق
 الاعتباري كاف فيما قصد و حاصل الفرق و هو ان المراد من الاعلام و الالهام
 و ان كلاً شيئاً واحداً باعتبار المال و هو اعطاء الصورة اتمه الصادقة فحوز
 بهذا اعتبار معلق كل من الاعلام و الالهام بكل من الحق و الصدق الا ان حصوله

اعتبر فيها التعلق بالمراد بوجهي الوصف وخصوصية الالهام اعتبر فيها التعلق بصورة
 فاقص هذا الاعتبار ان يعلق كل منهما بخصوصه بما يناسبه من كنه والصدق بحسب وزن
 الاعتبارين فباب ذلك ان يوقع الالهام مع اعتبار الالهام على الحق ان يطلب
 للنسبة الخارج على وجه يكون صورة صورة حقة فمعنى الالهام ان يعلق على الحق الذي يكون
 صورة صورة حقة والحق ليس معلوما في الحقيقة فحق العبادة نوع مسامحة ويجوز ان يكون الحق
 صفة للقول ويكون المراد في الالهام مضمون الحق وهو لا يعلق على الصفات وحيث يتم الكلام
 بلا مسامحة فما حصل كلامه في المخصص الاول انه يخص الالهام بالحق من غير ان يعلق على العلم بجهته
 ولم يوقع على الصدق على هذه الارادة لان بين الالهام والحق مناسبتة في الجملة باعتبار
 الامر الخارج على كل منهما على وجه الاول والوجه وليس مراده ان العلم به حقيقة هو الحق اذ الحق
 صفة العقدة والالهام على ما ذكره لا يجوز ان يعلق به بعض الحق والالهام وان كانت
 في الجملة لكن لا على ذلك القدر الذي يصح بهما على الالهام بخلاف الالهام فان المناسبتة
 وبين الصدق قوة اذا الملهم في الحقيقة ليس الصورة لتعلق الالهام حقيقة بالصدق
 الذي هو صفة الصورة ولهذا فالالهام فاسد في كل آية قال في الالهام فثبت
 آية اشارة الى المرتبة الرابعة آية المرتبة الرابعة وان كانت تلك استحضار النظر
 وما في حكمها من التجليات والحدسيات واسألها بصورة كانت او تصديقه الا ان
 المخصص بالذكري والصدق الذي يحسان العقدة لان المطالب بالتصديقه اتم
 من التصديقه او لا شتمال التصديق على الصورة فيكون المرتبة الرابعة اشارة اليها
 بما هما بل لهما واحد آية وهو كمال صورة الشيء في النفس كمن ذلك انما يكون في مادة
 يتصاوق فيها الالهام والالهام وليس المراد بانها والمال التلازم في الوجود او التلازم

بينهما كما يظهر من بعضهما فيذكر كل منهما ان اعتبار ذلك المال الواحد الذي تضمنه
 كل منهما فانه ان اعتبر ضم الالهام الى الالهام سكر الالهام باعتبار هذا المال وان
 عكس الاعتبار سكر الالهام وليس مراده ان الالهام والالهام سكر كل منهما على حدة
 مع تكرر صاحبه كذا كما توهم اللغز لان هذا غير مستغفار من كلام المصنف قطعا وانما
 المستغفار تكرار المال الواحد المعبر عنه بآية بالالهام واخرى بالالهام فظاهر
 لا يقتضيه تكرار كل منهما بانفراده بل الالهات المسالمة من بعضها الالهات المتوالية
 وانما تكون هاتمتا وان كان المقصود وهو تكرار المال الواحد كمال واحد هاتمتا هاتمتا
 ان اعتبار التكرر مما ساقى من الالهام والالهام بارجاع الامر اليه ان الت
 غاية بالاستغفار من عبادة المصنوع كذا في المال الواحد فمن استغفار والله
 سألته قلت المتبادر من التكرر عند الاطلاق هو التالى والتوالى خصوصاً اذا
 وقع في المقام الخطابي لا تعال الالهام غير صادق على الالهام المخزول المكتوب لانه
 اعلام بطريق الكتاب لانا نقول مواعلام ايضا لا بطريق الكتاب السبل جيل الالهام
 من ذكر المخزول المكتوب ولا قصد علمه الالهام وفيه اشعار آية في اشعارنا
 كلام المصنف لا يثبت في المطالب على ما يدل عليه قوله عليه ما تقرر في الحكمة الا ان
 لا تخ عن الاشعار به فان دعوى كون الصور الصغرى مخزونة في العقل الفعال مضمرة دعوى
 كون النفس الناطقة مستندة للخزانة مطلقا ودعوى كون تلك الخزانة هو العقل الفعال
 وكلام المصنف واذا في نسخ ولا تعلق الدعوى لا دل على ما بينه الشريف كذا ولا لا
 الدعوى الثاني الا مع ملاحظة ما تقرر في الحكمة ولذلك قال على ما تقرر في الحكمة وربط
 الشريف بآية الدعوى الثانية وادرج في كلامه كلام الشارح في هذه الدعوى ولكن

ان قال ان من كلامه ايضا اشار بالمدعى انية حيث استثنى تلك الاعلام التي
 تكون بلا تجسيم كسب جديد من المبدأ اى لا قول وذلك لا يجزى عن الاشارة بان في ذلك
 احكام فخرانه كحفظ فيها الصورة العقلية فها من تلك الاعلام وما هو في حياته قدس
 عن ثبوت الامة فليس ذلك الا عقلا محضاً واما ان ذلك العقل هو العقل النقال
 بخصوصه فلا تقرر في الحكمة فن كلام المصنوع اشار بالمدعى انية ايضا وان
 تمام انبائها موقوفة على ما تقرر في الحكمة وعلى هذا فلا حرج ان يرجع ضمير فيه الى قول
 المصنوع ويستثنى آه لا يدل على بقاء تلك الاعلام من ذلك الجواب المقدس الذي
 سوف عليه العقل النقل ويترجم من ان يكون لك الجواب فخرانه نفسه اشارة الى
 مجموع الاروين معاً اى عدم انجزال الذي هو تعبير كلام المصنوع وحاصله فالمشعر
 في يكون كلامه والى لم تصور اعلام آه ان قلت لم لا يجوز ان يكون تلك الصور فيها
 من الاعلام منطبقه في النفس والنفس المنسوبة اليها فكون آه عنها واذا لم يمتد
 اليها كون مستخرقة لها ومثابة اياها قلت ليس لا وراك الا مثل الصورة
 فادامت تمتد فيها لا تصور ذواتها عنها كما لا يمكن على المتأمل الى تجسيم
 جديد ان قلت من اى علم ان تلك الاعلام التي هو وقت عليها حصول العقل النقل
 لا يكون الجواب كجديد قلت لما عرفت ان العقل النقل هو الكمال التام من الاحتضار
 اريد بلا تجسيم كسب فان الملكة لا يكون ملكة الا بعد كونها حالاً فملك الملكة حالاً كونها
 حالاً لا بد من احتضار العلوم لها بلا تجسيم كسب جديد وما يجب ان يتنبه عليه ليس
 المراد من فخرانه ما يبا در الى انهم من تلك الصور العقلية بعينها يتنقل من النفس
 ثم عند الاحتضار يتنقل بعينها عنها الى النفس ان ذلك بين الاستحالة بل المراد من فخرانه

يكون الصورة محفوظاً نوعاً للنفس فيها سقاء مثلها وذلك بان يستعد النفس ان ينقل
 عليها مثل تلك الصورة متى شاءت من غير تجسيم كسب جديد من تلك الفخرانه مكانها الصورة
 الاول بعينها ستر ومنها كمال المخزون واليه اشار بقوله تنقل منها آه فالعقل ليس
 فخرانه للنفس مطلقاً بل بشرط استعدادها وحاضرها ونسبته عقلية منها بما يمكن من
 استراد الصورة بمثلها فانه ما دام يوجد ذلك الاستعداد وبكل النفس الا ستراد
 فاذا زال السبب من الاسباب لم من العقل فخرانه لها وهذا معنى زوال الصورة عن الفخرانه
 التي تسمى بالنسيان بخلاف الذبول فانه زوال الصورة عن المثابة والاتفات مع
 بقاءها في الفخرانه اى مع بقاء النسبة المذكورة التي بها ستر النفس الصور بمثلها
 على العقل وبعد العقل فخرانه لها بسببها وتخصه ان بقاء الصورة في الفخرانه معناه البقاء
 فيها وهي باقية بذاتها او كونها اعدام ذات الفخرانه او كونها اعدام وصف كونهما
 فخرانه والثالث هو المراد منها وعلى جميع التقادير يصدق ان الصورة غير باقية
 في فخرانه النفس وهذا الذي ذكرته اشار اليه الشيخ في الاشارات وصرح به الطوسي
 في شرحه وصرح به ايضا الشارح في المحاكمات على اكثر الكتب الحكيمية مشحونة بذكر قائل
 الشيخ في الاشارات بعد اثبات المراتب الاربع النظرية وبعد بيان حال النفس
 في هذه الصور المعقولة وغيوبتها من ان هناك شيئاً خارجاً عن جوارحها في الصور
 المعقولة بالذات اذ اوقع بين نفوسنا وبينه اتصال ما ارتسم فيها الصور العقلية
 انما صفة ذلك الاستعداد الخاص بالحكام خاصة واذا اعرضت النفس عنه الى ما على
 العالم اجمداً الى اوال صورة اخرى انما التمثل الذي لا ولا كان المرأة كاشفاً
 بها جانب القدس قد اعرض بها عنه الى جانب الحسن اوال شى آخر من اوال القدس

فيطبع من فيها بعض الصور حسب استعدادها وايضا لها بذلك العقل ولا العقل
 لما كان على خروج ذلك العقول الفاسد وهو عقل ذاتة عقلا تاما والعلم التام
 مستلزم العلم بالعلول فكون هذا العقول كونه معلوما مستغلا وان كان فاسدا
 كماله اقول البتة هذا الفاضل حصول الصورة الا ذاتية المتضمنة لمطابقة او
 عدمها بحصول الصور الساذج لتلك الصورة الا ذاتية والاشكال انما هي الاول
 فلا يندفع الاشكال بحصول صور الا ذاتيات الكاذبة في العقل العقلا اي تصور
 الكاذبة تصور ساذجا بدون ان يحصل فيه تصديقات كاذبة فان شئت بحسب
 الصريح والحق الصريح مطابق لما يقتضي قواعدهم ومقتضى عليه مفادهم فاستمع لما
 لديك وحقق ان احدهما النطاة بذلك قال الشيخ الرئيس رسالة في بيان
 انفساخ الصور الموجودة في النفوس البشرية المتخالفة للحي بعد الموت اعلم ان
 الصور المحالة لا يمكن ان يكون موجودة في الامور الدائمة السردية والعقول
 العقلا فان العقول العقلا لمعمل الاستدراك من حيث انها لو ازم ذواتها وهي
 عاقل لوجودها ولو سايط ومعدات لوجودها وكل امر لزم امر امره وذا
 بالعمل فهو لا محالة يكون موجودا بالعمل فان لزم العقول العقلا امر محال
 ان يكون موجودا بالعمل والتكحال فبقى ان لا يلزمها امر محال ولا عقلها
 اذ قلنا انه لمعمل ثم قال والنفوس البشرية لا تدرك شيئا من الاشياء
 الا بتوسط الحس والتخيل بل اقول انها لا يكون صورة معقولة الا بعد ان يكون
 تلك الصورة محسوسة او متخيلة واما ادراكها لذاتها فلا يكون بتوسط الحس والتخيل
 وذلك نوع آخر من الادراك يعرف في موضعه فاذا تخيل القوة التخيلية صورة ما محالة

فيقولون ان الصور
 المحالة لا يمكن ان
 يكون موجودة في
 النفوس البشرية

او غير محالة لمعمل فيها العقل فذا تصور ما معقولة فاذا لم بتوسط التخيل لم
 يحصل البتة صور تخالفة للحي في العقل وحصولها انما يكون بتوسط التخيل و
 الحس والوهم فان للوهم فيه تأثير ايضا ثم قال وخزانة العقول كلها
 العقول العقلا فاذا صارت النفس مقبلة على العقول العقلا فافاض عنها الصور
 المعقولة ما دامت مقبلة فاذا اعرض عنها الى جنبه البدن والقوى البدنية
 عنها بهذه الامور وكلما كانت الصور المعقولة زائلة عن النفس اي كانت النفس
 لا يدركها طالعت خزانة العقول فادركت منها تلك الصور بل فاضت عنها
 بتوسط العقول تلك الصور من عند واسم الصور كما ان القوة المتخيلة
 لم يكن مدركه لصور المتخيلة طالعت خزانتها فادركت منها تلك الصور المتخيلة
 فبما كانت هذه الصور المقابلة للحي زائلة عن النفس راجع النفس وحصلت
 الصور بواسطة التخيل الجدي فاذا فارقت البدن وبطلت القوة المتخيلة
 بطلت عنها هذه الصور ولا يمكن ان يحصل فيها كرامة اخرى بواسطة التخيل
 اذ ليس التخيل موجودا واذا ثبت هذا فصح ان الصور المقابلة للحي تنسخ عن
 النفس بالاطقة بعد الموت وانما لا تنسخ هذه الصور عن النفس كرامة ثالثة
 بعد الموت كالصور كرامة لانها غير مناسبة لذات النفس والبارى لا يحصل منه
 الشئ الا بالعرض لضرورة فكان بعض هذه الصور المتخالفة لضرورة التخيل
 فاذا بطل التخيل بعد الموت وجب ان لا تنسخ عنه والصور كرامة بعض عنه
 اذ هو غير فاذا تمهد ما ذكره الشيخ فاقول قد عرفت فيما سبق ان ليس معنى كون
 العقل العقلا خزانة للنفس لا حصول استعدادها حتى للنفس مناسب لما ينسخ

عليها وبسترج المعقولات متوجهة الى جانب النقيض وبقيت المناسبة
والانصال العقل والمجازات المعنوية بينهما فيفيض بها من عليها معقولاتها الغائية
عنها عند قبالة اليه وذلك قد يكون يكون تلك المعقولات ثابتة في العقل ايضا كما
في الصور الحققة وقد يكون لا يكونها فيه كما في الصور الباطلة فان كانت حاصلة فيه
انما يفيض بها بشرط وسط تخيل جديد لانها صور حققة وخير كمن وصودر الخيرات
مستفيضة الى المعقولات عند حصول الاستعداد والاستعداد فيضال الصورة
الحققة بعد غيبوبتها ميتا شارة يتم كمال الهيبة التي كصل للنفس بسببها اتصال الى العقل
الفعال فيعكس منه عند حصول ذلك الاتصال بعد كمال سببه الصورة الحققة الموجهة
فيه لا توسط تخيل جديد بكمرة واقعة في مقابلة اخرى لا حيلولة بينهما و
ان كانت في اول حصولها بدون تلك الهيبة موقوف على التخيل لا التخيل
معداة حصول تلك الهيبة وان لم يكن حاصلة فيه كالصور الباطلة فراجع النفس
التخيل الجديد عند قبالة الجانب النقيض لفيض تلك الصور الباطلة بعد
القيسوة وانما يرجع التخيل لان تلك الصور الباطلة كانت للنفس مرتبة التخيل فكل حصلت
في النفس لا يكون لاسرجه تلك استحضار النفس للصور الباطلة لا يكون الا سكر التخيل
فيكون النفس كمنعودة لا استحضار بسببه كمالا يريد استحضارا اعطت الى جانب النقيض
مع رجوعها الى التخيل الجديد لانه من شروط الفيضان فلا يتم الا به مكان التخيل فزا
من نفس الصور الباطلة ولا يلزم من لا يحتاج الى التخيل الجديد الاحتياج الى كمال
فقط ما ذكرناه ان فيض المعقولات الحققة الى مرآة الناطقة من طاع عقل في مرتبة
العقل بالفعل عند الاسترجاع انما هو الانعكاس من الصور الثابتة فيه والفيضان

الصور الباطلة من اليها فانما هو بالاحداث والايحاد بشرط حادثة في غير
وجودها وثبوتها في كسائر الاعراض النفسانية الحادثة في النفس الغائبة منه
بشرط حادثة من غير اتصال بها وان كان فرق بينهما بان لا وجود وعيني
للصور على من موجودات ذهنية فقط خلافا لسائر الاعراض النفسانية وبان
العقل الفعال خزانة لتلك الصور بمعنى انه يمكن في النفس منه مناسبة لتلك الصور
بعد رجوعها الى استرجاعها والاتصال بها اليه والمراجعة الى ما هو شرط في ذاتها
فيصدر عن تلك الصور حصول الاستعداد والشرط في فيضها تحصل للنفس
بسبب كمال الهيبة استحضارا استماتت اي استحضار مثلها لا استحضار كخصها
بعضها على ما عرفت سابقا وبهذا الاعسار علة العقل الفعال خزانة لتلك الصور
كما جعلت خزانة للصور الحققة وان كان فرق بينهما بان مثال الصور الحققة مخبئة
فيه ويعكس منها امثال اخر الى مرآة الناطقة خلافا للصور الباطلة فانه لا ينعكس
ولا اثر منها فيه على ما قمته بمعنى كونه خزانة كونه حيث سفل من امثال الصور ميتا
استرجع النفس واجلت اليه سواء حصل امثال تلك الصور فيه ايضا فيعكس
اليها امثال احوال لم يحصل والحيثية المذكورة كانه في اطلاق الخرافة عليه
وما وارت تلك الحيثية فانه من كونه حواء وما شعر بعض كمالهم من المعقولات
الغائية عن النفس حاصلة في العقل محجب ان كل على المعقولات الحققة او كمال على ما
يقولونه من ان كل معلول خارج الى احد الوجودين فهو متدريج في علته مرتبة
متعلقة بعقله بصورياتها وهذا هو الذي نشأ منه غلط العلامة الشيرازي
وانت اذا حكمت فاعلم ان عليك فراجع الى عنك لئلا يفتن ويضل البطل

وانما بسطت القول في حق هذا المقام ولم يخف ذلك المرام لانه قد اقره الجمهور
والعذر عند كرام الناس مقبول ولما دسم فيها اي في المراتب الاربع من المراتب
التي يشتملها القرآن الاربع المذكورة اولها وهي بعض النسخ لما رسم بالآراء والامام
واحد معناه لا استعداد علم آه اقول الظاهر ان مراد المقصود ايراد قول
لا علم لنا الا ما علمت ولا دراية ان ما علمت انما في غير التعليل لقوله لا علم
آه على ترتيب العمل فكانه قال انما يتبع منك العلم والاهتمام لانك الذي
اعطيت ما فاض من العلم والدراية فاللايق كانا ان نسال المرء منك لانه
سواك وفيه اشارة الى السعي من شئنا من المرئيات اذ خبر عن حاصل الحق
وانما نال كمالها وقوله انك انت العليم اما لتبطل انما على نعم وجه
واكمل واما لتبطل لقوله لا علم لنا لكن انك لما اهتمت بربك الاشارة الى
المراتب محل كل واحد على كبر الاشياء واركن على ما كلف من حل العلم على
استعداده وحل الالهام على انما العلوم البديهة مخالفا للاصطلاح الكشور
فيه مع انه اراد في الاول انما النظريات بذكر الكتاب وكل ذلك لا يخفى على كلف
كارتى وانما اذكره لان القرآن النماذج يكون متماثلة متشابهة على وجه
ينظر به كل منها الى ما يقابل على الترتيب فكس الكلام في زيادة رونق وبها
وحسن منظر وآه كما لا يخفى على مطلع السراخي وانما سالتك آه لم
لا استعداد مع ان التعليل لا يخفى عن التعلق بها لانها كانت تتلوا الالهيات
وتبعاً لغير اصل في الاشياء فلم يعقدت بها او كس بدكر الالهيات عن كرا
وقوله لا يخصص العلم آه بناء على ان لا م التعرف الا في خبر البسطة اكل على

الاستغراق في المقام الخطابي فينبغي ان يحصر على الحق في موضعه الاحكام المتعلقة
بالاعمال الظاهرة آه الحكم بطل في اصطلاح اصول الفقه على خطاب الله تعالى
بالفعل المكين بالافضاء والمحرر وقد بطل على ما ثبت به مثل الوجوب والحكمة و
الاجابة والمراد هنا المقصود بالالفعل التي يستعمل عليها اذ الشريعة هي الطريقة المناسبة
لخطاب الله تعالى لا نفس الخطاب ولا نفس الوجوب والحكمة وانما هما نوعان من الشريعة
عليهما ثم الشرائع والنواميس كصان في الاكثر بالاعمال وان كان الشريعة اصطلاحاً
اسم لكل شئ اي بين الشريعة سواء تعلق بالاعتقاد او بالاعمال اذ كونها شرعية
اظهر واوضح لا يشوبها في انفسها ليس لا بالشريعة كما ان طوبى منها كذلك خلاف المعتاد
فان بعضها وان كان سوفت العلم بشيئة على الشريعة لكن لا يتوقف ثبوتها في نفسه عليه
كالاعتقاد الجسماني فو دية الله تعالى في الاداء الآخرة وغيرهما من الاعتقاد التي لا مجال
الى اثباتها الا بطريق الشريعة بالاعمال الظاهرة اي الصادرة من المكين و
تنبه لما لا يجرى الا بحج الاحكام المتعلقة بالمكاتب من جهة كونها مردودة او مقبولة
لان معنى الاحكام به الدليل من جهة انما افاض على حال ظاهرة واما الافعال المتعلقة
برجعة بحصيلها وازالها كالافعال المخصوصة التي يراودها من ردت بدل الا خلاق
كالمتصوفة من المكين وكلاهما شرايين من الحكماء فليس يحكم بالمعنى المراد ههنا متعلقاً
بها اذ ليس لك الافعال جزءاً من الشريعة وان لم سمها بل رمرت اليها لمكان كس
او التي السمع وهو شهيد على حله بل كلها اي على اشكال حلهما اشتمال الحمد على كل
باعتبار كون الموارد الثلاثة مردودة وان كان على سبيل البدل وكون معنى مردود
اجزاء كافياً في الموردية كالصير في مطالعة صنع الله تعالى خلاف الشكر فانه

معتبره مورد وجوب جميع افراد على ما ذكره كميته ولذا اشتمل على الكل فانهم
 كان الاول نظرا منه كانه نظري مني الحمد والشكر اول ال مني الحمد فقط حكم
 باشتغال الكل ثم نظرا مني الشكر فقط باشتغال الكل بالاضراب فلم يمتد توزيع مني
 الحمد والشكر على الكل والكل بلا ساقاة الاضراب ل اي على الغباوة المتضمنة
 للكل كانه اشارة الى تعبير الشرح في بيان الاشارة الى المرتبة الثانية حيث
 لم يذكر الغباوة فذكر الا تمام البيان واما اقتضا الغباوة الكمال فلا الغنى
 لا يدرك ما ينبغي ان يمل كل باب يدره الكمال بمقتضى طباعها في اتمها وجرها
 لا يمتد صورتها وغير ذلك من صفات الطبع والطباع المشهور في عرف الحكماء
 بلحسية اي في التجرد المراد من بحسية ههنا المعنى القوي لا الاتخا في الجبس وهو
 المناسبة بين الشئيين في معنى استعمال الشرايع اه استعمال الشرايع التي
 هي القضايا المتعلقة بالاعمال الظاهرة عبارة عن العمل بوجهها المشتمل
 اشارة الى ان المرتبة الاولى من القوة العملية مشار اليها بمرتبة الحمد والشكر
 كما ان قوله وذلك لا يسم آه اشارة منه الى ان المرتبة الثانية منها مشار
 بمرتبة الاحكام والاعلام واما المرتبة الرابعة منها فصريح الاشارة اليها
 بقوله اشارة اه وهو كمال آه ان قلت المرتبة الثالثة والرابعة ليسا
 ما يتعلق بالاعمال فلا وجه لجمعها من مراتب القوة العملية فليست مرتبة الادراك
 مطلقا ليست الا من كمال القوة النظرية لكن اذا حصلت باعداد القوة العملية بعد
 من مراتبها على وجه التوسع عتبت ملكة الاتصال اه حل ما هو بمنزلة العقل
 بالفعل القوة النظرية من مراتب المرتبة الرابعة او من مراتب المرتبة الثالثة

في هذه القوة وجعل المرتبة الرابعة فيها هي الغاية القصوى كمال الانسان هو
 ملاحظ جلال الله تعالى اه في هذه الدار ولا يمكن ان يحصل هذه المرتبة في مراتب
 النظرية بمجرد ما في هذه الدار بل الغاية القصوى فيها في هذه الدار وهو ان
 اجمع ان يمكن واما في الدار الآخرة فيقول كمال المستفاد ايضا الى الغاية القصوى
 من مراتب القوة العملية ويمكن ان يقال ان المرتبة الرابعة في القوة العملية هي
 الاتصال الا انه جعلها ما يترتب عليها على التوسع كونه الغاية المقصودة منها
 بل المرتبة الثالثة والانفصال عن نفسه اي عن لوازمها التي يعلم بانها
 صورية منها فيها واما الانفصال عن نفس اتمها فلا يمكن لان النفس لا تليق عن
 نفسها في حال من الاحوال وعدم الغيبة عنها عليها فلا ينفصل عن نفس اتمها
 بالكلية وهو ملاحظة آه ملاحظة اجمال واجلال وان كانت حاصلة في المرتبة
 الثالثة لكنه لا بطريق قصر النظر آه فيتحقق آه ان يجب الاستعداد بحيل وكيفية
 بتهديب الظاهر والباطن كماله ونقصانه فلا يلزم من الاتصاف بها التخلي
 بجميع الصور الادراكية والاسرار الالهية الغيبية مما اشتهت فيه مسامحة لان
 علوم المبادي اي العقول الفعالة علوم فعلية حضورية لا ارتسامية وان كان
 علوم سائر النفوس رتب مية وكوزا ان يكون الكلام على التشبيه والتعليق لان
 النفوس الكاملة المجردة عن الابدان وكذا النفوس العلكية لنفس الكمال است ايضا
 على النفوس الناقصة المستكملة وهذا اشاعة النفس المذكور في الاحاديث النبوية
 اي بل ترى كل وجود اى بدعيين البين لا يعلم البين فقط الذي يحصل بدون
 التركيز والتفتية ايضا والذي يطلب ابراهيم عليه السلام بقوله اريدني كيت يحيى

اذ لا شبهة ان ابراهيم عليه السلام كان موقفاً من سؤاله الرؤية ان احاطه الموت
 منه تعالى ولا شك ان هذه الرؤية اقوى واجل مما قبلها لا المعلوم من الله
 فقط يجوز ان يكون العلم المستغرق من الغير ولذا اوردنا بحرف الاضرب
 اختصار لما ذكره في شرح مقامات العارفين اي من كتاب الاشارات قال الطوسي
 العارف اذا انتزع عن نفسه والتصل بالحق راي كل قدرة مستغرة في قدرته
 المتعلقة بجميع المقدورات وكل علم مستغرق في علمه الذي لا يعزب عنه شيء من الوجود
 وكل ارادة مستغرة في ارادته التي لا يتأتى عليها شيء من الممكنات بل كل وجود
 وكل وجود فهو صادر عنه فاعين من لدنه وصادراته في بصره الذي به يبصر ويكشف
 الذي به يسمع وقدرته التي بها يفعل وعلمه الذي به يعلم ووجوده الذي به يوجد
 فصار العارف في تحلقاً باخلاق الله تعالى بحقيقته وقال بعد ذلك ما عناه ثم
 انه يرى ان هذه الصفات منكثرة بالقياس الى الكثرة متحدة بالقياس الى وحدانية
 الواحد فله عين ذاته وكذا قدرته واذا لا وجود ذاتيا لغيره فليس هناك ذو
 متعدد متضمن بصفايات متباينة بل الكل واحد كما قال الله تعالى انما الله
 الله واحد اتبعه اقول معنى قوله ليس هناك اي في مرتبة المبدئية فلا غبار
 في القبول بقوله واذا آت واستشهاد بالآية اعلم ان صفات الاله انما هي خارجة
 الشئ انما يبدى بالامور المعينة في حقيقة الاخطا الفاسدة الرؤية الخفية
 في الباطن كالاستفان بانواع التدبير المختصة لها ثم يتبين لك الاخطا في الرؤية
 الرؤية ثم الخفية بالاطلاق الصحيحة ثم تحصل تلك الاخطا حتى تأمن
 عن التمسك بالمرآة الصحيحة كما حصل تلك الملكة وقس على سائر امراض النفوس

فتدبر الظاهر

فتدبر الظاهر بمنزلة التدبير وتذنب لباطن بمنزلة بنية الاخطا والتخلي بال
 القديسة بمنزلة تحصيل الاخطا الصحيحة وتلك الاتصال والانفصال بمنزلة تحصيل
 تلك تحصيل الاخطا الصحيحة وتلك الاحتجاب عما لوحب ردائها وملاحظة جمال
 الله وجلاله بمنزلة المزاج الصحي الا عندنا الى المستهلك في الاخطا الاربعة
 بانكساره عن صراحة كقياساتها الاربعة فحاصل المراتب العملية بركته وسعته
 وحكمه وكله عما سوى احدته فهم المكلون اي سم الطائفة الذين سموا
 في هذا الدين بالمكملين لا الطائفة احادته في هذا الدين بعد حدوث علم
 الكلام والافهم المشاؤون واياك ان تنهم منه ان المشايخ لم يقولوا بنبوة
 الانبياء لان هذا بهما عظيم وافك قد تم فان كتب المشايخ شجرة بائنا
 النبوة بل النبوة على اصحابهم مما يجب صدوره في سلسلة الكائنات على
 ما يظهر من مطالعة كتبهم فان ردت ان تعرف حقيقة الحال فاستمع لما تتلى
 عليك من المقال ان المشايخ سم الطائفة الذين كانوا ايترو دون ان احب
 افلاطون الالهية وياخذون من العلوم الحكيم بالمباحثة والمدارسة واولها
 والمجاهدات والاشراقية سم الذين كانوا ياخذونها بطول الحدة والاف
 في جنابها بانواع الرياضات الشاقة والوزن والخلوة ودوام التوجه الى
 عالم الغيب وافلاطون كان ممن لطن بنبوته على ما ورد في بعض الاحاديث
 من ان افلاطون كان نبيا بجملة قومه وايضا كان افلاطون تلميذ سقراط الذي
 كان من الانبياء على ما صرح به الشهرزوري في نوارح الحكماء وصرح ايضا
 ابن سينا في بعض كتبه وايضا سلسلة سقراط ينتهي الى لقمان صاحب اودوم

بهما من انهم لم يقولوا بنبوة
 من الانبياء

وفيما غورس صاحب سليمان عليه السلام وبالحمد سلسله الاشرافين المشايخ
 كلهم ينتهي الى اصحاب السفارة وسم يدعون انهم اخذوا الحكم من اصحاب
 السفارة ومن قبلهم داود وسليمان الى ان ينتهي الى رسل الهراة و
 الى شيت النبي عليه السلام المستفي في اغاماديمون واذا كان حالهم كذلك
 فكيف يطمع بهم انهم لم ياتوا من مثل الابداء ولو سلم ذلك فلا يلزم
 ان لا يقولوا بهم لان نبوة الانبياء غير محمد عليه السلام كانت خاصة
 بطائفة طائفة على قدر حاجة تلك الطائفة الى الاشياء وطائفة
 المشايخ كانوا يعرفون ما يجب ان يعلم ويعمل بالنظر والاشراقون
 بالوجه فلا جرم لم يرسل اليهم الا نبيا اكل وصلوا الى الله تعالى
 بالنظر والتوجه الى خائب الغيب والتوصل الى الله تعالى بدون الانبياء
 مما لم يستنكر امكنه بل وقوعه والعلم بذلك ليس القرني فانه كان
 واصلا قبل وصول دعوة نبينا اليه وبعد وصول التزم شرعية
 لان رسالته كانت عامة لكافة الناس لقوله تعالى وما ارسلناك الا
 كافة للناس فلا يلزم بعدم التزام المشايخ والاشراقين بل من
 مثل الانبياء الذين لم يعلم لهم نبوتهم عدم قولهم يوم حتى يجزأ على كفرهم
 ولو سلم عدم قولهم بنبوتهم لكن لا تخم انه يلزم منه كفرهم اذ لم يرسل اليهم
 هذا حال من مضى من الحكماء قبل ظهور الاسلام الى الدين المحمدي واما الحكماء
 الاسلاميون الذين وافقوا زمانهم الدولة الموحدة وهم ايضا ملتزمون
 بشرعية ومقتضى من انواره كنسبت من قره والكهنة والعارفين

والغالب والابن سينا وامثالهم وكلهم ملتزمون بوضع الحكماء للشرع فالحمد
 كل احد وان ينسب الحكماء مطلقا الى الكهنة اتباعا للمنفقة زماننا الذين
 اخذوا دينهم من آباءهم بجملة او من ائمة قرائهم السلفه ولذلك اذا
 سمعوا ما لم يفرح اسما عنهم منهم قالوا اما سمعنا بهذا في آباءنا الاولين
 ولم تؤمنوا بما جاءهم من الحق المبين فانت اذا حكمت هذا المقال فلا
 تكن من التقليدين الذين يسمون في وادى الضلال لان الوهم له استيلاء
 الوهم وان كان لا يدرك الا المعاني الجبروتية الا ان النفس لما كان في
 المدرك الحقيقية فمدرك المعاني الجبروتية باله الوهم والمعاني الكلية بالقوة العقلية
 كان سبب الفهم باله الوهم فحكمكم على المعقولات الصرفة باستعمال اله الوهم
 احكام المعاني الجبروتية الماخوذة من كواشي سمع العنق في احكامها وهذا معنى
 المعارضة بين العقل والوهم واستيلاؤه على العقل لا كونها متعارضة في
 مدرك واحد واستيلاؤه فيه عليه ونقول لما كان اكثر احكام النفس في
 المعاني الجبروتية محتية باله الوهم كان اذا حكم المعاني الكلية المجردة يريد ان
 استعمالها فيها ايضا لكثرة الفهم به في احكامها فلا يطعمها فيها فمع من
 محاد العقل والوهم وهذا معنى المعارضة بينهما ومعنى استيلاؤه على العقل
 ان لا يخلص عن استعمال النفس بآية في الاحكام العقلية ومعنى المعارضة والاستيلاء
 في التوجيه الثاني الظاهر تلك المبادئ هذا باننا على ان غالب الحال في المتفق
 ان يكون بالنظر على امر غير مقرر والا فالحاصل بالجدس القوي بل بالقوة الله
 ايضا من السفا اذا لم يكن حصولها باعدا والمجاهدات كما يجب فيما سبق

فالوجه الثاني انما يتم خارجا على غالب الاحمال في المستفاد اي من مذهب البديعية
 اشار به وبقوله براهين الى ان هذه القضية ليست من المسائل بل هي مقدمة
 مذكورة في براهينها بتبديل الملل والاديان وعلى هذا التفسير كوز
 التبدل في العلوم كحقيقة بطون في كسوف وليل افرغ على خلاف ثابت فيها
 لانه كوز الخطا في مسائلها اذ قد صرح بان البحث فيها على حسب الظواهر البشرية
 ولذا لم ينسب عدم التبدل مطلقا او بالمطابقة للواقع لئلا يخص الصدوق في كسوف
 كان عليه ان يقول لا يتبدل بتبدل الادباض ليعلم الاديان وغيره ما يخرج
 نحو العلوم العربية الا ان لا حرفه سهل او يكره ان يفهم من قوله لا يتبدل بتبدل
 الملل والاديان ان العلوم كحقيقة لا تتعلق بالاحكام التي هي داخل لجعلها على
 كما لا يخفى على من راى ان فطانه بالنسبة على بعض الامثلة العجالة الظاهرة
 ان يقال بالنسبة عليها معضلة لا مثله فكانه قصد بهد المسامحة المتباعدة في
 تلك القضية بان لا مثله التي نسبة بها عليها بديهية ايضا كبحي التنبية عليها و بان
 التنبية على مثلها كبحي في ازالة الخفاء عنها بل تنبيه على نفس تلك القضية وبيان
 عليها بيان متلصصهم هذا تصريح بما فهم من لفظ الاستعمال لانه ينبي على البديعية
 وفيه ايضا تايد لا يسبى من تفسير القضايا بالمقدمات البديهية اي من
 تلك المواضع في الضمير بقصد الموافقة لقول الشارح الى غير ذلك من المواضع
 فيحتاج الى تاويل في قوله انهم قالوا آه لصحاح الحمل اما جعل القول بمعنى المقول
 او بمقتضى المضاف اعني موضع انهم قالوا ولما رجح الضمير الى الاستعمال المتداول
 عليها بقوله وكثيرا ما يستعملها لاستغنى عن كلف التاويل الا انه لا يبيد قول الشيخ

الى غير ذلك ولذا ارجح الضمير الى المواضع وارتكب المسامحة في حملها منها سبعة
 سابقة اذ انصرفت انما بشرط التصغير لكثير السطوح المستلزم كقوله الثاني
 المستدلة لثمة الامتزاج المدة للتفاعل المعدي لفيض المزاج من المبدأ الطبيع
 القوي ان تصغر الاجزاء بشرط في المزاج القوي لا في نفس المزاج وذلك ان الشيخ
 الرئيس معروف بان مزاج الشخص انما يحصل من تفاعل اعضاءه الحارة والباردة
 والرطبة واليابسة مع انها لا تصغر فيها انتهى كلامه اقول ليس من الشخص الا
 مجموع افرجة الاعضاء بشرط الاجتماع الخاص والوحدة الاجتماعية بينهما
 يلزم منه نوع التكافؤ والتعادل بينهما حتى يحصل لها كيفية الصحة التي هي في المزاج
 بل هي من عوارضه وصحة الشخص عبارة عن صحة جميع الاعضاء وليس صحة واحدة
 غير صحة كل واحد من الاعضاء فاذا زال ذلك التكافؤ الخاص الذي هو شرط
 في صحة المزاج وحدث كفاؤا اخر غير متشابه الكيفية المزاجية لعضو واحد
 او اكثر او وحدة الاعضاء في عرض مزاج عضوي يحصل لذلك العضو والاعضاء
 مزاج صحي فيكون الشخص ايضا فليس للشخص مزاج متباين بالذات على حد غير مزاج مجموع
 الاعضاء ولا تحته ولا مرض غير صحة الاعضاء ومرضها ولا صورة نوعية له
 على حده غير صورة الاعضاء بل الشخص كقوله مطلقا واحد بالانصال والاجتماع
 وحدة حقيقة لا حيلج بين جزائه وكذا متعلقا للذات الواحد كحفظ وحدة
 كذا يجب ان نفهم في المقام اي صورة آه والسؤال المشهور يلزم له
 مدفوع بان صورة كل منها توسط الكيفية وان كان عروضا لها بواسطة المادة
 لا بالذات بعد مادة الاحوال لا تحسار وليس صورة كل منها توسط الكيفية

محلا للمادة الأخرى لزم الغلبة بعد المقلوبة أو الغالبية والمقلوبة معاً
 في واحد وبالحكمة الاستحسان معلوماً على واحدة بشرط اعداد صور
 كل منها مادة الأخرى لا تتساوى بها سهاً تماماً يتم بالاستعداد فليست
 حتى انحدرت ليس لا تخارصه للكيفيات في كنهه لأن الكيفية الواحدة
 بالشخص لا يعرض لها الاستعداد والانتفاء بل بما يعرضان لمحلها فالخارص
 عبارة عن زوال الكيفيات البصرية عن تلك البسائط باستحالة المادة
 فيها في قول أي حجت على صرافتها كنهياتها وذلك استمرت نوع كوز
 ونساجة متشابهة في اجزاء المتخرج أي يحصل في كل من اجزاء المتخرج
 كنهية واحدة بالنوع فلا اختلاف فيها إلا بحسب العدد لأن كل جزء من اجزاء
 المتخرج متماثل عن الآخر فكل الكيفية القائمة بهما عن الكيفية القائمة بالآخر
 فالكيفية القائمة بالاجزاء الحارة عن الكيفية القائمة بالاجزاء الباردة بحسب
 النوع بل تناوت في الواقع إلا بحسب العدد وقيل على محال في الاجزاء الرطبة
 واليابسة وليس محال على زعم اصحاب الخلط من أن كل واحد من باق على
 صرافته كنهية إلا أنه كس منه كنهية متوسطة للجاورة بينهما والتشابه ليس إلا
 بحسب كس متوسطاً بحيث يكون ما بينه وبين كل واحدة من غايتي المتضادين
 أقل مما بين الغايتين وإن كان نسبة المتوسط إلى الغايتين على التناوت أي
 لا يلزم أن يكون المتوسط في حاق الوسط ولذا قيل بقوله متوسطاً ثم اعلم أن
 قيد التشابه والتوسط لا غناء بهما على الآخر لأن المتوسط في الكيفيات جاز
 بلا تشابه اجزاء المتخرج فيها بأن يكون إحدى الكيفيات في مرتبة ذرية والآخر في

والأخرى في مرتبة بعيدة منها فلا تشابه لا على مذهب الحكم ولا على مذهب
 الطبيب مع ثبوت المتوسط وأيضا يمكن تشابه الاجزاء المتخرجة في واحد من الكيفيات
 في كل التشابه بدون المتوسط نعم قيد الوحدة انية بمعنى غناء قيد التشابه ولذا
 لم يذكره الشارح وقال الشريف في الحواشي أن قيد التشابه المذكور في الكتب
 المشهورة يرد أن الأول أن يذكر قيد التشابه ولا يمكن بذكر ما يغني عنه كما ذكر
 في الكتب المشهورة إذ هو أظهر في كنه مفهوم المراجع وقال في حاشية أخرى
 أن المراد بالتشابه أن يكون كل من اجزاء العناصر المراجع قدراً ما كان لا فرق
 من مراتب المتوسط وحدانية أي يحصل الوحدة مما بين المتضاد من الغليظين
 ووحدة أخرى فيما بين المتضاد من النسيطين فالوحدة متعديّة متعديّة والمتضاد
 فتدلى لم يحصل في العناصر الأربعة كنهية واحدة وهي المراجع معاً كنهية حاصلة
 من الكيفيتين المتضادتين بارتفاع المتضاداً بالارتفاع المتضاد من الكيفية أو
 بالخارصون تماماً على اختلاف المذهبين فالوحدة معتبرة بحسب المتضاد
 فالمتضاد في العناصر الأربعة أشان فالوحدة في ثنائيات فالمراد من قولهم
 كنهية واحدة من المتضاد فقط ولا يتعلق بغيرهم بأن تلك الكيفية الواحدة هي حجة
 على المتضاد واحدة أو ثنائيات وإياك وإن ذهب وسمك إلى أن الكيفية
 المراجعة واحدة متوسطة بين الكيفيات الأربع متشابهة في الاجزاء المتخرج
 سبب تلك الوحدة بالتساوي للغايات الحارة والباردة بالتساوي للغايات الباردة
 وتبيين لتساوي الغاية الرطبة وتوسط بالتساوي للغايات الباردة لأن
 ذلك مما لا شبهة في بطلانه إذا الكيفية المراجعة من أنواع الكيفيات الأربع المتفرقة

كما قال الشيخ في النجاء ان العناصر اذا امتزجت كمن صورها الذاتية مخبئة
واما كيفياتها ولو اجتمعت فكل من قد ترسست ونقصت عما كانت فيه من الصفات
والسورة انتهى وينهم منه ان المزاج كنهية كسرة من تلك الكيفيات الاربع و
كاشية في ذلك المنكسرة من الحرارة والبرودة غير المنكسرة من الرطوبة او
اليبوسة ولا يلزم ان يكون درجة واحدة بين غايتي الحرارة والبرودة في
جسمها ايضا درجة واحدة بين غايتي الرطوبة واليبوسة وهذا لا يخفى سألته
وبالحكمة الكيفية الواحدة لا يكون متوسط بين الكيفيات الاربع بل لكل من تلك
متوسط مخصوص به يكون تلك المتوسط في الواقع نوعا من جنس احد المتضادين
التي اعترضت بينهما فلا يمكن ان يكون تلك المتوسط بينهما من المتوسط بين المتضادين
الاخرين لانه يلزم منه ان يكون الشيء الواحد نوعا من جنس المتباينين مثل ان يكون الكيفية
الواحدة نوعا من جنس الحرارة ومن جنس الرطوبة معاً وذلك مما لا حاجة اليه بان
بطلانه هذا اذا كان المتوسط مائلاً الى احد الغائتين واما اذا لم يكن مائلاً اليها
بل يكون في حاق وسط الغائتين بلا ميل الى احدهما على قدر صحته وجودة فلا شبهة
ايضا في ان يكون حاق الوسط متساوياً لا يمكن ان يكون حاق الوسط بين
بين المتضادين من الاخرين فالمرجح عبارة عن الكيفيتين المتباينتين الواحدتين
وسطاً احدهما بين الحرارة والبرودة ووسطاً الاخرى بين الرطوبة واليبوسة
وبين الكيفيتين الواحدتين يحصل للعناصر الاربع نوع واحد لا يشترط ان جميعها
فيها من الكيفيتين وانما وانما هي تلك الكيفيتين كما صليها في الافراد بالزوج وزول
مضا والبعض البعض فكل واحد في كنهها من المبدأ المناسبة بحسبها

فمن تلك المناسبة صورة عاقلة لذلك التركيب الذي حصل به المناسبة ثم
كما كان المتوسط بين الغائتين قريباً من حاق الوسط كون الكيفية المتوسط ان العنصرين
قريباً من نسبة التساوي المفضية لكمال الاتحاد بينهما لا الميل الى احد الغائتين
وان كان توافق لاهد العنصرين كالحال الاخر وبكصل نوع اختلاف بين العنصرين
وكما قوماً لا تخفى بينهما يكون المناسبة للمبدأ اشد واقوى فكل من النقيض انهم والحل
فكلما كان المتوسط من حاق الوسط يكون بين اجزاء العناصر اختلاف موجب لضعف
الوحدة الموجبة في النقيض اما بان يخلع علما هو من ذلك من فانهم قالوا
ان العناصر المتقاربة كالكيفية اذا اتا على صورها تخرج كنهها بالكمية فيخرج
فيها كنهية وحدانية متوسط اما توسط في حاق الوسط بحسب كل من الكيفيتين
والمستقلة ان وجد المعدل المحقق او بحسب حد هاهنا الميل بحسب الاخرى في حاق
الوسط او مع الميل عند فيها مائلاً الى احد الغائتين والمائل انما هو من الحرارة
التي بين الغائتين نوع من الكيفيات الاربع وعلى هذا يكون المزاج تسعة واحدة
معدلاً حيث يطلق واربعة من معدل حيث يحسب الغائتين وفارج على المعدل يطلق
هذا ثم اعلم انه يلزم على اصل الحكم ان يكون تلك الكيفية المعدل لا معدل المحققين
المطلق او بحسب الغائتين فقط كنهية ببابه للكيفيات الاربع ولا يكون اشد منها
وصفها مع كونها من الكيفيات الملموسة لا بالمرجح كجانب من الكيفيات السموية
لكن ثبوت مثل صورت هذه الكيفية بين الغائتين ما يطرئ الشبهة طرقة ولا يمكن
ان يحصل حاق الوسط على كونه بحسب كنهية او لا وجه للشك في ذلك
المعدل المحقق المطلق لانه لا فساد في وقوعه بحسب كنهية واما بان تنكسر

بهذا إشارة الى مذهب الاطباء قال في حاشي التجريد ذهب الاطباء الى ان الكيفيات
 يستحيل كنهياتها تحصل لها كنهيات متعارفة فآرة بالتباين الى تلك الكيفيات
 الشديدة الصرفة المتباينة فلك الكيفيات المتعارفة النارية هي المزاج فلا يكون
 المزاج كنهية واحدة في كنهيتها بل لها وحدة ما في الجملة وذهب الحكماء الى انها
 بعد استحالتها في كنهياتها كنع كنع الكيفيات باسرا وينقض عليها كنهية واحدة
 حقيقة وهي المزاج انتهى فعمل هذا يكون الفرق بين المذهبين بوحدة الكيفية كما
 وعد بها والا فالكيفيات على المذهبين متعلقة قطعاً لان الاستحالة تنقض ذلك كنع
 مذهب الاطباء كدث بدل المتخلف انواع اخرى من جنس المتخلف على تعدد اجناسها
 وعلى مذهب الحكماء كدث كنهية وحدانية متوسطة بين الغائتين تشابه في افرا
 المتخرج كحسب كنهية لا كحسب المتعارف فقط على ما هو مذهب الاطباء فالمرأ
 من استمرار الكيفيات على كنهية تشابه على المذهبين استمرار اجناسها
 فاصح الفرق بين المذهبين غاية الاتضاح ثم قال في حاشي التجريد أيضاً
 تشابه الكيفيات المزاجية على متدرج خلق الكيفيات وفيها كنهية تشابه
 في غاية الظهور واما على متدرج تشابه الكيفيات المنكسرة اراد بآراء
 بحسب اجناسها الاربعة فلا بالاجزاء النارية يستحيل كنهية الحرارة متوجهة نحو
 البرودة فيحصل كنهية متوسطة بينهما على وجه ما والاجزاء المائية يستحيل في برودة
 متوجهة نحو الحرارة فيحصل لها كنهية متوسطة بينهما على ذلك الوجه اي على وجه ما ايضا
 ونفس على ذلك ما حال الرطوبة واليبوسة فتشابه الكيفيات في جميع اجزاء العناصر
 انتهى اقول في يكون المراد من الاعتدال كنهية عند الاطباء ان الكيفيات سورة كل منها

على وجه السوية اي يكون انحراف سورة الحرارة مثل انحراف سورة البرودة
 وانحراف سورة الرطوبة مثل انحراف سورة اليبوسة ثم المراد من قوله في تشابه الكيفية
 في جميع اجزاء العناصر هو التشابه في تشابه الكيفية المذكورة لا التشابه
 الحس فقط وان كان بلزوم التشابه في الحس ايضا عند احاس كنفيات الاجزاء
 على وجه الاجتماع وان كان يمكن ان يميز الحس كنهية بعض العناصر عن بعض في نفس
 المزاج اعني الخارج عن الاعتدال كنع عند فرض احاس كل من العناصر على انحراف
 وكنهية المزاج بالكنهية المحسوسة من الكنجين ارادة المشابهة في الجملة والا فكيف
 اجزاء الكنجين بقية على صرافتها ويدرك منه اكلاوة وكحوضة على التميز لكل على وجه
 الكمال كونها وار وتمر على احس الاجتماع وحدة حقيقة اراد بها الوحدة النوعية
 لا الشخصية لان بعد التخل بوحس بعد الكمال كما هو لان ذلك بقطعة فان العرض
 الواحد كجزءان قوم مجموع المقعد ومن حيث انه هو مقعد وسواء كان ذلك العرض
 العام بالمجموع غير قابل للانقسام كالوحدة القائمة بمجموع المقعد وقابلان وان
 لم يكن نفساً بالفعل في الخارج بل له وحدة اتصالية حقيقة في الخارج كالهيئة
 السريرية العارضة لمجموع قطع الخشب بل لانهم صرحوا بتشابه الكيفيات في
 اجزاء المتخرج وذلك انما يكون كحصول المثل في كل جزء ونقض ذلك تعدد الاشكال
 من النوع الواحد فيلزم منه تعدد الاشكال من الكيفية المزاجية في اجزاء المخرج
 المنافي للوحدة الشخصية لعدم الكيفية المزاجية وحدة شخصية اجتماعية في اجزاء
 المتخرج لا اتصالية كما توهم الا ان المقام ليس مقام بيان تلك الوحدة على ما
 يرتدك اليه سياق الكلام وانما قلنا ان الكيفية المزاجية لها وحدة شخصية

اجتماعية لان اجتماعا يحصل الصورة النوعية الواحدة مع ان قيام كل سبل بمحلله
 يحتاج الى قيام سبل اخر بمحلله من الامسال كيفية المزاجية احتياج وارتباط ذلك
 بنسبة الوحدة الاجتماعية بين اجزاء الكيفية المزاجية ثم اعلم انهم قد صرحوا
 بان المزاج هو الكيفية المتشابهة في اجزاء العناصر وهو المقصود ايضا فيمكن
 فيه فان الغرض في هذا المقام بيان جهة الوحدة من تلك العناصر حتى يجرى به
 الشخص الواحدة حقيقة وكصل لها المناسبة للبدن ارجحة الوحدة فيستعد
 لفيضان الصور عليها ولذا اكلف الترتيب في بيان التشابه على مذنب الاطباء
 اذ لو حلتا التشابه على التشابه في الاجزاء المقدارية لظهر معنى التشابه بلا حفا
 على كلا المذنبين الا ان ذلك مع اختلاف ما صرحوا به لا يوافق ما قصد في هذا المقام
 وحدة ملزمة اشارة ان تلك الكيانات الاربع الاولى باقية على خفاها و
 قد دأبوا ان كان قد زال اشخاصها وورد اشخاصا في سورة السورة العا
 لها نوع وحدة حسب التشابه والتماثل كما صرحوا في الانكار وهذا هو مذنب الاطباء
 فانهم لما ذهبوا الى ان التفاعل للكيانات نفسها لازم بقاء في المخرج وان
 كان حسب النوع والحكا لما قالوا ان تشابه الكيانات لا لها نفسها وهي الصورة
 النوعية للعناصر قالوا ان صورة النار مثلا اذا افرق في مادة الماء يحلها الى
 الكيفية التي اقتضتها الماء حتى لو لم تؤثر صورة الماء في مادة النار ايضا
 كذلك كل النار مادة الماء متكيفة بكيفية مادة بعضها لكن لما اثر الماء في مادة
 النار ايضا احاطتها الى القدر المسقط بصورة الماء وكذا القول في صورة الماء
 فيلزم من هذا ان يكون الكيفية المنكسرة حسب الغايات القائمة بالمادة كين فيه متوسطة

واحدة النوع متشابهة في جميع اجزاء العناصر وبهذا الحال في التساؤل حسب
 الفاسد الاخر من اعنى الرطوبة واليبوسة فليكن هذا يكون الاختلاف بين الكما
 والاطباء في وحدة الكيفية المتوسطة وقد دأبنا شيئا عن الاختلاف فيما له
 التساؤل فنبصر واعلم ان كل ما ذكرناه في بحث المزاج متعلق بالمزاج الاول
 الحاصل من معا على البسائط العنصرية واما المزاج الثاني الحاصل من تفاعل
 المركبات العنصرية كمزاج الذهب كحاصل من تفاعل الكبريت والزرنيخ فليكن
 ان مصوره يستخرج احكامه بالمعاينة الى ما ذكر في سان المزاج الاول
 على اختلاف مذنب الكما والاطباء الغرض لمذنب الاطباء وقع على وجه
 الاستطاد لان ذكره ههنا من صور ما يستعمل الكما ودخل في مقولهم
 لان قوله وحدة انية فمادخل في مقول قالوا حيث قال فانهم قالوا ان العناصر
 الاربعة اذا انفصلت آه فليس ذكر مذنب الاطباء ههنا الا بالاستطاد
 وجه الظاهر ان يقال وصار عطف على قوله بصفت ان انه عدل الى صيغة
 المضارع لكون تلك الصورة متفرقة عما قبله وترتبة عليه ولذا اجم قوله
 وفيه وكذا الحال في قوله وذلك لوجوب ولا يمكن ان يحل قوله في بصير وكذا
 قوله وذلك رجب جواب قوله اذا انفصلت لعدم صحة كسب اللفظ والمعنى
 اما اللفظ فليخ واد العطف واما المعنى فلا ان كلاما من قوله وفي بصير وقوله
 وذلك لوجوب مما يخرط في سلك الشرط لا في سلك الجزاء على ما تضمنه المقام و
 سوق الكلام اذ المناسب لهذا المقام ان يكون الجزاء قولنا فاقض عليه البدا
 الغيا في كذا وكذا لان الكلام في ترتيب الفيضان على الوحدة لكونه موضوعا

المقدمة المذكورة ان قلت فاذا اجاب في الشرط قلت لما كان
 في الشرط حكاية شرط في القضية لبيان ما في منها لا ارادة القضية الشرطية
 بتأثيرها اذ لا خلاف في اجزاء الحجة بل في بعضها لبيان ما في منها لم يذكر جواها
 الشرط بل التمس كل ما في من مملعات الشرط شيئا واحدا انما تعرض لهذه المتخرج
 لانه الذي هو عليه من المبدأ صورة او نفس ملا بد ان يبين وهذه ولذلك بين
 حاصل معنى قول الشارع وحسب ان يكون لها سمة لقوله وذلك لوجوب ان يحصل
 العناصر المتخرج مع ان ضميرها كان راجعا الى الكينيات وفي تنبيه على حصول نسبة
 الوحدة للكينيات تنفي حصولها للعناصر ايضا ولذا اكنى الشارع بذكر وحدة
 الكينيات مع ان المهم بيان وحدة المتخرج كما لا يخفى ولقد اقصى الشارع في ذلك
 اثر الطوسي في شرح الاشارات حيث قال اعلم ان كسارتها والكينيات يستغنى
 عن كيفية متوسط وحدانية سببه ما لها الابدان الواحد سببها حتى لا يفسد عليها
 صورة او نفس فكلما كان لا تخار اتم كان النسبة اكمل والنفس النافعة بمبدأها
 اشبه كل الشارع اورد بدل قوله عليها على المتخرج تنبيهها على المسامحة في العبارة و
 ابدل الفاها بالواو في قوله فكلما لان هذه المقدمة وان كانت متفرقة عما قبلها
 الا انها لما كانت مع بعضها فمما قصد واداه على ان الفيض يدور على المناسبة والآن
 لما تفاوتت نقصانها وكما لا يحسن تفاوت المناسبات اورد بالواو للتنبيه على
 هذه النكته سببها حتى آه ان قلت هذا الشكل ايضا نفس المزاج على اصل
 الحكيم اذ ليس للمتخرج قبل نسبة الوحدة الابدان فقلت تمازج العناصر وانكاه
 سورة كينياتها الا انهم عن تفاعلها لا يقتضاه نزعها من الاكاد والتاسك في

استعدادها

استعدادها ايضا نفس المزاج ولا يكون في فيضان الصورة كما لا يكون على من فطر
 سيرة في الفطرة ثم ان في تقديم قول سببها على قول سببها ولا على قدر الاحتياج في
 النسبة المحاذرة وحدة الكيفية المزاجية فظهر منه في ان فيضان الصورة يدور
 على تلك النسبة وجودا وعدما وهو المطلوب منها وقوله فكلما كان المزاج مقدمة في
 من فطره ايضا معني في ذلك المطلق على حد ما اثبت بالمقدمة الاولى
 صورة كما في المعادن او نفس آه ارا بالصورة الطبيعية بقدرته معا بلها نفس
 قال في شرح الاشارات الباعل على ما فاعل على نبع واحد او لا وكلما هما بارادة او
 بغير ارادة فبدأ العقل على نبع واحد وبغير ارادة هو الطبيعة وبارادة هو القوة
 الفلكية ومبدأه لا على نبع واحد وبغير ارادة وهو القوة النباتية وبارادة
 هو القوة الحيوانية والقوى الثلاث تسمى نفوسا انتهى فظهر منه ان الصورة الفاعلة
 على المركبات اما صورة غير نفس وهي المسماة بالطبيعة او صورة هي النفس
 كما في النبات والحيوان الغير الناطق او صورة هي النفس معها نفس اخرى غير الصورة
 كما في الانسان فاذا احل الصورة على الطبيعة بقدرته المقابلة يكون لفظه او لفظا
 احتسبه واذا ابقى على عوده يكون منع اختلفا فافهم اعدل الى اقرب الى الله
 احتسبه فاعدل الى اخره الواقعة في الوجود هو الاقرب الى المعنى الى احتسبه من جميع
 الاحتمالهم وجود المعنى الى احتسبه وهو مزاج اعلمه سببا به بين النبي عليه السلام
 ما بين من مرضه ثم اعلم ان لفظ المعنى ليطول لا يشترك على ما بين ثلثه
 الاول هو المعنى الى احتسبه المشهور والثاني المزاج الا ان لصحة النوع والثالث
 الا لا يترتب في هذا لان ما بعد هذه الاربعة مما يؤكل ويشرب قد يطلق بالمجاز

على القرب من المعدل الحق والى الوحدة الحقيقية ايسل ان المراتج
مطلقا اصلهم واحد حتى كما سبق حقيقة فادرج هذا الكلام اذ لا ينسب لبل الواحد
الى الوحدة الحقيقية قلت اراد بالوحدة الحقيقية هنا وحدة الكيفية المراتجية ^{عند} الاله
الحقيقية المثبتة في اجزاء المتمزج على فرض وجودها اذ هي السابق بان تسمى وحدة
حقيقة لانها مع كونها واحدة بالنوع متشابهة في اجزاء المتمزج بلا اختلاف
الاجزاء من هذه الحقيقة نسبتها الى الاجزاء على التساوي ايضا كنياتها ^{صل} الاله
فلا يكلف الاجزاء من هذه الحقيقة ايضا كلف ساير الكيفيات المراتجية التي
في حاق الوسط فانها وان كانت كل منها كيفية واحدة وحدة حقيقة على
اصل الحكم الا انها ليست نسبتها الى الاجزاء على وجوب التساوي باعتبار كنياتها
الاصولية فكلف الاجزاء فيها من هذه الحقيقة فكان في وحدتها نوع نصيب من
هذه الجهة فالانسان بالوحدة الحقيقية والكيفية المتشابهة التي في حاق الوسط
اذ لا يختلف حال الاجزاء بالتساوي اليها بوجه من الوجوه وكلما كان المراتج اقرب
الى الاعتدال يكون اختلاف نسبة الاجزاء العنصرية اقل ويكون الى الوحدة
الحقيقية ايسل وعلى هذا النوال تزيد الوحدة الاعتبارية للمتمزج وتنفص زيادة
القرب من الاعتدال وتقصاها وتبعضها كمال النقص وتقصاها فلهذا يكون ان
يحل قولنا الى الوحدة الحقيقية على توصيف المراتج باعتبار كلفه على طرفي المساحة
اي يكون محله المتمزج الى الوحدة الحقيقية ايسل لانفس المراتج لانه كلما زاد القرب
يكون لمحل زيادة ايسل الى الوحدة الحقيقية حتى يتم الكلام بلا تكليف فانهم كانت
النفس الفاضلة عليها على المتمزج بقرينة سبق ذكره وان كان ظاهر العبارة

تتم ارجاع الضمير الى المراتج وبما انه على الاجمال سبيل هذا الاجمال المذكور في
حاشي الشارح فليخرج اليها والصورة الفاضلة عليه حافظه ان فقط
اذ هو المتفرع على بعد المراتج من الاعتدال ويدل عليه ذكره في النسات ولذلك
لم يصح به وما تبعها آه اراد به الحركات العنصرية الواقعة في تلك العقلاء
وما يترتب عليها من الذات والابتهاجات العقلية وما يجده جميعا لانها الحقيقية
بذات العقول المجردة قيد النفوس بها احتراز على الصور الفلكية المنطبقة
في حيويات الافلاك المسماة بالنفوس الفلكية ايضا لان الكمالات الفاضلة
انما هي تلك النفوس المجردة والنفوس المنطبقة انما هي آلات لبعض كمالاتها التي
هي لا دركات اجزائية لا مدركة حقيقة على هو الرأى الاصح في القوى الداركة
الانسانية محرركاتها اشارة منه الى ان حال النفوس في كينيتها من التحويلات
وقول الشارح بسبب جراتها انما هو باعتبار حال اجزائها واما اختلافها
بحسب جهالات اوكسب لقطب المناطق اوكسب السعة والبطر فلا اختلافها
في الماهية وكذا الاختلاف الصور النوعية متفاوتة اما باعتبار تعداد
الافلاك او باعتبار تعداد الاوضاع المتجددة المتفاوتة لفلك واحد وكذا
احمال في قوله على وجوه متعددة وذلك كونهما قيد للنسبة لا للتفاوت وانما
تعرض لتفاوت المناسبات وما يروى اليه من اختلاف التحركات وتبضع عليه
تخالف الكمالات الفاضلة تحيها لما هي من ان فيضان الكمال يدر على المناسبات كحيث
لكمال الملازمة بين قوله والسابق وقوله في الفعل من جميع الوجوه كما لا يخفى وانما
جمع المبادي لان كل نفس فلكي لها مبدأ محصها وهي تنفص منه ودون غيره كما بينوه

سلسلة صدور الموجودات ان نفس كل فلكي وجوده صادر من عقل مخصوص و
لا شبهة في ان المعقول يستفيض كل نفس من مبدأ وجوده الصاير بغير كمالاتها
الفطرية عند اذ المناسبة انما هي بينهما فبما ان النسبة بين كمال مصفوفة
بالفعل اي بفعل الازدياد لا يفتقرها والبارصلة لقول مصفوفة الكمال المتخالف
اللائقة بها اي تلك النفوس حسب تلك المناسبة المتفاوتة قال الحكماء النفوس الفلكية
لكونها ذات ادراك شتاق كل منها الى كمال جوهر روحاني هو مفيضها وبكاملها اذ
ان شبهة لا ادراكها بعض كمالا فيمالها من الادراكات والارادة الكلية تطلب
كلها استعدادا لذلك التشبه وبما ينضم من الادراكات الجزئية فبعضتها اشواق جزئية
تستجيب ارادات جزئية يصدر منها بسببها حركات وادضاع جزئية بحسبها تمنع
عليها من مشورتها صور عقلية تتخالف في كمالاتها وكل كمال ينض من عليها بوجوب لذة
جديدة وشوقا جديدة الى كمال اخر اذ ركنه في مبدئها بسبب حصول كمال يكون حصول
السايق موجبا للشوق الى الاخر فيصدر منها ارادة جزئية لتحصيل حصول مقدر الذي
هي حركة جزئية ووضع جزئي اذ بها يحصل المناسبة الواجبة حصول في الفرض وعلى هذا
يستمر طلب التشبه وطلب هو معدله لان كمالات المبادي غير متناهية وبحصل التشبه
ليس بالسبب اعداد المناسبة المتدرجة التي بعد سابقتها لا حتما فيجد التشبه في كل
آين تجدد الا مثال منه المتعاقبة الغير المتناهية فيزداد التشبه في كل آين يكون هو
معدله تجدد التجدد الا مثال كذلك محفوظا نوعا متعاقبا لا يثبت بديم منه مثل
ويوجد عينية مثل اخر والشئ الذي هذا شانه ليس الا الحركة والافلاك ليس فيها مبدأ
مثل مستقيم على ما بين في موضعه فالمعد للسلسلة ليس الا الحركة الوضعية الموجهة لا وضاع

الجزئية المعصية المتجددة المتعاقبة آتيا فآتيا الى غير النهاية المفضية للنسبة
الجزئية المتجددة المتعاقبة التي هي شرط الفيضان لكالات الجزئية المتعاقبة
المتجددة آتيا فآتيا المعصية للشبهات الجزئية المستمرة على وجه التجدد والتعاقب
فيستمر في طلب السلسلة المطلوب لها بالذات محفوظا في ضمن الا مثال فيوجب كل
حوي طلب السلسلة حوي اخر يسبق لارادة جزئية اخرى موجبة لحركة ووضع اخر كذلك
الى الا مثال فيلزم منه ان يحرك الافلاك بالحركة الوضعية السردية وهذا هو البرهان
التي على حركات الافلاك وعدم استطاع تلك الحركات واما قول الحكماء ان الغاية
والغرض في تحريك كل نفس فلكية هي ان الجسم الفلكي كلما يكل ان يحصل للجسم فهو حاصل الشغل
اذ فيه من الاشكال افضلها وهي الكرية وكذلك سائر الاحوال مثل الاضارة و
الشفيف وعدم قابلية اخرون وغيره وما يفتقر له مما يمكن للجسم الا امر واحد لا يمكن
ان يكون بالفعل وهو لا وضاع فان كل وضع فرض لا يمكن ان يكون له بدل ذلك
الوضع وضع اخر غير قبله او بعده اذ الجسم الفلكي لبطاطنة نسبة الى جميع الاوضاع
الغير المتناهية على السواء فتخصيص واحد ترجيح من غير ترجيح وحصول جميع الاوضاع
في حالة واحدة محمى محمى ان يكون متحركا ازل ابد احيى يحصل له جميع الاوضاع
الممكنة الحصول له الغير المتناهية على سبيل التعاقب ليكون نوع الوضع اللازم للجسم
محموظا في ضمن الافلاك دائما مع عدم اختصاص جسم بواحد منه او عدم غلوه في
آين من الانات عن وضع ما ليس لازم للجسم ليس في غير محال لما ذكره الشارح لان
هذا المذكور هو الغاية والكمال للجسم الفلكي من التحريك وهي غاية غرضه اصلية و
الغاية الاصلية هي ذكره الشارح وهو المذكور ايضا في كتبهم فان النفس الفلكية

لو لم يحصل تحريك جسمها كمال طه لم يحركه لمجرد دفع التزجج بلا مرجح في حصول الوضع
 جسمها آلتها في حصول الكمالات ملجئة وحصل كمال له من غير ان يحصل ذلك كمال كمالها
 بحسبها ولا مصرفة ولا حركه فحركتها لغاية التي ذكرها الشارح يحصل الوضع بها
 من غير ترجيح بلا مرجح ولا اقبال تارة فحركات الافلاك لتفصيل الوضع بدون المرجح بلا
 مرجح ويعال اخرى حركات الشمس بآدتها العالمة في الكمالات التي يحصل لها نسبتا
 التي تحصل باعداد الحركات وما وقع في بعض الكتب من ان غاية الاستخراج هو التشبيه
 التي جميع كالاتها بالفعل في الانصاف بالعمل بعض كان لها بالقوة فغير مخالفا لما
 ذكره الشارح ايضا لان غاية هذا التشبيه هو التشبيه العقول في الكمالات الادراكية
 التي تحصل بشرط التشبيه الاول للحصول المناسبة بينهما وبين العقول فالواقع في بعض الكتب
 هي الغاية القوية الاولى وما ذكره الشارح هو اقصى الغايات فلا منافاة بين الاول
 بهذا الجواب بخبر هذا المقام الروح الحيواني الذي في العروق الضواري علم
 ان الروح في اصطلاح الاطباء جسم لطيف يتولد من بخارية الاخلاط وهو متوسع الى
 ثلث انواع طبيعي وهو الذي يحمل القوى الطبيعية المعروفة بالنباتية ومعدن الكبد
 وشبه يتوزع الى سائر الاعضاء بالعروق المتواكسمة بالاوردة وهي عروق
 نابتة من الكبد لتسقي الاعضاء الاخلاط الكيموسية الحاملة للروح الطبيعي وحيواني وهو
 الذي يحمل القوة الحيوانية المهيمنة للاعضاء لقبول الحس والحركة الارادية والمهمنة
 لجوهر الروح للحركة قبضا وبسطا ولولا هذا الروح لعرض البدن ويعرض لما يش
 لبدن الميت من الفساد ومنشأه التجويف لا يسر القلب منه ينقسم الى سائر الاعضاء
 بالعروق الضواري المسماة بالشرانين وهي عروق نابتة من القلب حاملا للروح الحيواني

ويجري الى الاعضاء التي لها حركات الانقباض والانقباط بحركة ما فيه من الروح الحيواني
 لروح القلب الروح الحيواني بعض النخار الدخاني الحاصل عند طبع الاخلاط الكيموسية
 في القلب ليتولد منها الروح الحيواني والسيخ في القلب من تلك الاخلاط السطفت
 ويتولد منه ذلك الروح ولا حد الروح الحيواني من القلب بسبب الحركة الانبساطية
 لينفص على سائر الاعضاء بالحركة الانقباضية ونفساني وهو الذي يحمل القوى النفسانية
 الحاسة والحركة ومصدره الدماغ ومنه يصل الى سائر الاعضاء من طريق الاعضاء
 ثم الصريح منده بهم ان مادة الارواح الثلاثة شئ واحد فان بخارية الاخلاط اول
 ما يحدث من تلك السبعة لتولد قوة الحياة واذا اسرى من طريق السري الى الكبد الدغ
 يستحل فيها الى مزاج آخر فيستعد لنفسيان سائر القوى الطبيعية والحيوانية
 في اعند الاطباء وانما عند الحكماء المشايخ جميع تلك الارواح الثلاثة واحدة النوع
 فان النجا اللطيف كما يحدث في القلب ينفض على القوى كلها فينفض النفس الا ان
 افعال تلك القوى وآثارها غير متحركة لا يصدر عنه عند حصوله في القلب لم يسر
 الى الدماغ والكبد لان آلات افعال القوى الطبيعية والنفسانية مودعة فيها والصحيح
 هو انه هب كما لما بين في موضعه فاختلاف الاسامي الواقعة على الروح على ما هم
 اما باعتبار القوى الفاضلة عليه في معدنه او باعتبار الآثا والصادرة عنه في
 مواضعه ولما كان اثر اسبق صدوره من الاثرين الباقيين لانه يصدر عنه وهو في
 العروق الضواري بكتا فاما كان الروح الحيواني اصلا ولذا كان اول ما يعلق
 النفس والمراد من اول التعلق كونه النفس متعلقة بالبدن وعبارة فيه فيجعل الروح
 الحيواني انه اولية في ذلك التدبير لانه قابل لصدور آثاره قبل السرايا كونه في

العروق عند حد وثمة كدش النفس ودر في البدن ما سخا والروح الحيواني الذي في
 تدبيرها بالانوار التي تنسب الى الروح الحيواني وافاضتها قوى مناسبة لذلك
 ثم يدركنا بالانوار التي تنسب الى الروح الطبيعية والنفسانية باذكارها
 التي وافاضتها عليها قوى مناسبة لذلك الانوار وهذا معنى على النفس الروح
 واوليته وقضائ سائر القوى منها على الروح وليس المراد ان النفس متعلق اولاً
 ويدبره لعلها بالبدن ودر سرافه ثم تعلق ثانياً بالبدن ودر سرافه ايضاً
 او هو ببطء قطعاً كما لا يخفى فان ذلك معنى ان يكون انوار الطبيعة اقدم لان انوار
 القوة الطبيعية كالقوة والتمية متعدي على انوار قوى الروح والافعال الحيوانية
 والنفسانية كما يظهر من حال الجنين فانه بعدى وسمو قبل كونه حيواناً فقلت تعدياً
 الحيوان وتمية بعد وتمية حيواناً متفرقة عن الحيوة واما بعد لها ولد اظلي
 مع بطلان الحيوة واما التي في الجنين فهي انوار النفس النباتية وهو متعدي وسمو عدا
 ونما نباتي حيواني والنفس النباتية وانوارها تار ولا عن الجنين عند طمان
 النفس كونه فالقوة والتمية بعد طرة النفس كونه على انوارها واما بعد اياها
 واذا قد حكمت هذه التمهيدات عرفت ان ما ذكره الشريف على طريق مذهب الحكماء
 في الروح وان بعد الروح بالحيوان واقع على ما سبق وان تسمية الروح بالحيوان حال
 على النفس انما هو باعتبار المال لا بالنظر الى الحال فان سمته روحاً حيوانياً كما مر
 انما ما عدا وقضائ القوة الحيوانية على النفس على النفس فعلة فيعلق النفس
 اى بدات الروح لا من حيث كونه روحاً حيوانياً او ذكائياً انما يكون بعد طرة
 النفس وكهمل بسبب هذا التعلق ولما كان هذه الجملة اوجب المال من حيثية

الطبيعية والنفسانية عبر عن ذات الروح بها لا بهما وان قولاً اشبهه بالنفس
 انما هو بالقياس الى سائر اجزاء البدن جسده وذكاء الروح في القلب وحي
 الدم وسائر الاعضاء لان تلك الاجزاء متولدة من كثافة المخلط والروح
 من لطافتها لا بالقياس الى الروح والطبيعية والنفسانية المتكونين بعده حيث
 هو طبيعي ونفسي في اللطافة اى رقة القوام يريد ان ما رقة القوام له
 نوع مناسبة لا ليس قوام جرماني اصلاً لعدم جرمانيته لا رقة قوامه كانه اثر
 على الخارج من اجراميات والدخول في تلك المجردات ولا يخفى ان هذا القدر
 من ثبوت مجرد المناسبة بين النفس والمتعدي كما لا يخفى من هذه المناسبة بل لا يقل منها
 في الصور السابقة وليس المراد من المناسبة المناسبة التي تقتضيها التشبيه الذي
 تقتضيه المقدمات الشعرية حتى يلزم ان يكون وجب المناسبة مشتركة بينهما كما لا يخفى
 على من راد الى فطنية ضعيف منها عليه اى على ذات الروح بالانوار التي هي رقة
 سابقاً في يصح قول جميع القوى ولما كان قضائ القوى على الروح من المبدأ بواسطة
 النفس وعلوها نزلت منزلة المفيض حقيقة في الكلام على هذا التدرج في توسط
 يريد به ان معنى النفس لسائر الاعضاء وسراية القوى اليها توسط الروح لان الروح
 سائر الى سائر الاعضاء من طريق الشريان فيسري به القوى المحولة اليها وتعلق
 بها بتوسطه فقولاً بتوسطه قيد للسراية والتعلق معاً فافهم وما وقع في نفس الشرح
 يسري بتوسط تلك القوى باستطاعة الضمير فقط لان الكلام في توسط الروح ومع ذلك
 يلزم منه انتشار الضمير كما لا يخفى ولو قال ويسري اليها تلك القوى بتوسطه لم الكلام
 بقيد ان جميع المكينات اى ذات جميع المكينات لا اذ تحت الوجود والى

مجمع في المكان في العقل غير واقع تحت الوجود اذ ثبت يمكن لم يوجد ولن يوجد
 الاستمرار على عدمه فلا يصح ان يوصف على ما وانما حالات الممكنات
 امور وجودية ولها اماكن ايضا فدخلت الممكنات فلا بد ان يقيدها بالممكنات
 ليصح كلامه فافهم على انها مختلفة ووجودية شتى آه فان كون زيد الموجود مثلاً
 على الوجه المشابهة احسن نظاماً بالنسبة الى كل الممكنات وان كل العقل ان يكون
 على وجه آخر بالنظر الى ذاته الا انه ليس احسن نظاماً بالنسبة الى كل الممكنات حيث
 كل مجتمع صدوره في النظر الى جملة الممكنات المتقاربة للعناية الذاتية على الوجه
 الاحسن للنسبة للمبدأ بهذا الوجه لا وجه آخر حيث انها هي الظل والصورة لا
 ولا ظل غير ما فلا مكان لجملة اخرى فاحسنت جملة الممكنات ليست الا حيث انما
 وكونها قابلاً لظلالاً وصورة لمبدأها لا حيث انها احسن نسبة الى جملة اخرى
 ممكنة هي ايضا الا ان سئل العناية تلك لجملة الاحسن للنسبة بينهما بكمال احسن لان
 ذلك بطريقاً يعرف بتصور الامكان والوجود في النفس على وجهها كما لا يخفى على من له
 حفظ من ذوق الحكمة فاجله الاخرى حيث هي جملة متعصدة وراستنا عاذاً تياتي لنا
 الاجتماع بين جزائرها وكل جزئ جزئيات العالم متعصدة وجوده على غير هذا الوجه
 المشابه الواقع وكذا كل واحد واحد من اقسام الممكنات الواقعة تحت عدم الخارجة
 عن جملة الممكنات المتسلسلة الموجودة اذ لا وابدأ بحسب الغير الذي هو وجوده
 بجملة المشابهة لتساقي بينهما فكل من جزئيات العالم غير العقول التي جميع في الامكان
 فعلها يمكن ان تقع على وجه احسن للمشابهة بالنظر الى ذاته الا ان احسن بالنظر الى
 جملة الممكنات هو وقوعه على هذا المشابهة المحسوس ككل في الوجود حسن بالنظر الى حسن نظام

جملة الممكنات القابلة للنفي المتقاربة للعناية الذاتية بحسب النسبة المذكورة و
 نظيره ما اذا جلس جماعة من العلماء وعين لكل منهم مرتبة في جلوسه فربما يقال هذا
 الموضع المشابهة احسن نظاماً بالنسبة الى الكل من حيث هو ككل ان احسن في النسبة الى
 كل منهم رعاية جانب من حيث يقدر على الباقي المنسبة عن عظمه الا ان مقتضى المجلس مكان
 رعاية الاصلح بالنظر الى الكل من حيث هو ككل استخ لكل واحد من المجلس رعاية جانب
 بالنظر الى ذاته على وجه ياتي في الاصلح لكل فوقع على الوجه المشابهة لا على غيره لان
 جلوس الكل من حيث هو ككل على الوجه الاصلح ياتي في فاستخ لاجل وامتناع امتناع
 بالغير مع ان كان بالنظر الى ذاته وبما ذكرناه يعرف الشرط ودخل الشرط النظام المشابهة
 فيجعل بالشكوك الواردة على التصار والقدر فتبصر واستتم فهي من حيث هي
 فيه تصحح بان مراده بيان النسبة بين جملة الممكنات وبين المبدأ أمر جهة ذلك الوجه
 الاكمل وهو خصوصية تلك لجملة فكون المستفيضة جملة الممكنات لا الوجود الاكمل الغاير
 للجملة متعارفة ذاتية لانه ليس زائداً على الجملة الا بالاعتبار ولا وجوده على
 بل الوجود لجملة الممكنات على هذا الوجه الاكمل وقوله فاستخ ان يفيض عليها ذلك
 الابلع معناه فاستخ ان يكون متعلق النفس خصوصية تلك لجملة المتسلسلة المشابهة
 فلا دلالة له على ان المستفيضة هو الوجه الابلع وحاصل الكلام هو ان النسبة بين المبدأ
 وبين الممكنات لما كانت تعاقبها للوجود على هذه الخصوصية استخ ان يفيض عليها
 اختصاصية اي يكون جملة الممكنات موجودة على تلك الخصوصية اي مثل فسر المثال
 في المثال رشح المثال بمعنى النظر كما يقال ينطبع في المرأة مثل المحسوسات والمراد منها
 ههنا جزئيات القضية والمشهور فيها الاشارة واختيار الشارح لنظير المثال اشارته

الكثرية الاشارة بصيغة الجمع الكثرة بخلاف لفظ الاشارة فانها جمع قد يكون التغيير
باعتبار معنى المادة فقط لا باعتبار معنى صفة اجمع مع في المواد الجبروتية اراد بها
جزيئات المبدأ والقابل المذكورين في القضية على الوجه الكلي يقول الشريف رحمه الله
احادة في مسامحة اي كالاودية احادة والابدان تركها للاختصار بقرينة السبق
واللاحق اي وعمل النفس من النقيض اي يعكس ذلك النقيض من مرارة ناطقة
المستوسط الى مرارة النفس فهو متوسط في نقيض المبدأ على النفس وبمضيض حقيقة واستعداد
لذلك الانعكاس انما يكون تحصيل المناسبة لذلك المتوسط بالتوجه اليه بافضل التوسل
فكان من المتوسط آلة في النقيض وذلك لانعكاس قد يكون يعلم ذلك المتوسط اما
بالاقوال او بالدلالة بلسان الحال في عالم الشهادة او في برزخ المثال كما يمكن
ارباب المقامات اصحاب الاله والقد يكون بالتعليم العلية والعلية الحال
القوة النظرية والحال القوة العلية وكلما هما صور ادراكية اذ الكلام في حال النطق
وليس لك الا الصور الادراكية احاصلة من القوة النظرية او العلية والى اعجاز
هذه حقيقة واتمام كلام الشارح اذ بهذه القيمة تفتح المقام وكذا الحال في اراد
قوله وعليهم في ذلك اي في كونه مؤدأ بالاربابية وما لك اذ الامور المحيية
فهم اصحاب المتوسط وجب التوسل اليهم تعالى لانهم غير اصيل في ذلك قلنا كيف قال
جمع من كماء كذا ثبت برقة والفارابي وغيرهما ان النفوس بعد المفارقة على الابدان
الشهادي العنصري يعطى بديا آخر ثم احلفوا وقال ثابت بن الجراح النلكية
وقال بعضهم ومنهم الفارابي اي الابدان البرزخية المثالية المشار اليها في النجاة
النبوتية وهذه الابدان هي المرادة حيث يخبر الشيخ عن الوعد والوعيد الجسديين

اقول هذا هو الموافق لما عليه المحققون من الصوفية فانه يحكي عنهم انهم يريدون
المجوزين عن الابدان الشهادية بالابدان المثالية فعل هذا يظهر المناسبة بين
المتوسل وبين المتوسط الجبروتي والابدان الشهادية لتعلقه بنوع من الابدان
ان كان مثاليا فيصح التوسل بهذه المناسبة ولكن يقول انه يجوز ان يكون مثاليا
بين النبي بعد مفارقة الابدان متوسط آخر متعلق بالبدن واحد بعد واحد
على التعاقب توسل اليه بالصلوة والشأ على النبي صلى الله عليه وسلم اصالته
على اتباعه الذين هم من جيلهم وتوابعه ما يحكي الصوفية من ان العالم لا يخرج حيث
من الاحيان عن قطب متصرف اليه والقطب الحقيقي هو محمد عليه افضل الصلوات واكمل
التحيات لانه يفيض منه الانوار على قلب السالك الطامس ثم يعكس منه الى القلوب المتوكل
وهي القلوب المستعدة للنقيض التوسل الى حضرة عليه السلام بافضل الوسائل
الاهم اصلها من التوسل من انوارهم والمستعدين لاسرارهم زيادة مرادهم
معدة قد عرفت بمعنى النقيض منهم فان المراد من الافاضة والعلية والتأثير
غير المبدأ مطلقا هو المتوسط في افاضة المبدأ على الوجه الذي ذكره اذ الثالث
في الحكمة المتعالية ان المؤثر في الوجود الا الله تعالى وكل ما يتجلى له مؤثر فهو
اما شرط لقابلية القابل للوجود او معد لها ولو سلم انهم مفيضون حقيقة فلا
يبا فيه قوله معدة لان المعد هو الزيادة لا النفوس الكاملة قال الشيخ في بيان
حقيقة الزيادة اعلم ان النفوس البشرية متفاوتة الدرجات في الشرف
بالعلم والكمال اذ تجليات نفس من النفوس في هذا العالم نبوتية كانت او
غيره ويبلغ الكمال في العلم والعمل النظرية والاكساب بالتأسيات الالهية

تصيرها جية للعقل النقي لا توارى على النفوس لانه كانت
ووزن في الشرف والرتبة العقلية لانه علة وهي معلول فاذا فارقته نفس
النفوس بدنها بقيت سعيدة في عالمها ابد الابدين مع اشباهها من العقول
والنفوس مؤثرة في هذا العالم تاثير العقول السائدة فيه ثم العرض من الزايرة
والدعارة ان النفس الزايرة المتصلة بالبدن الغير المفارقة عنه مستمدة من تلك النفس
المزودة المفارقة الكاطبة خيرا وسعادة ودفع شرا واذى فخرت كل منهما
في سلك الاستعداد والاستعداد لتلك الصورة المطلوبة فلا بد وان يكون
النفس المزودة بسبب تشابهها العقول ويجوز ان يكونا مؤثرا فيها تاثيرا
عظيما وعدادا ابا بن حسب استعداد السمت والاستعداد اسباب شتى تختلف
بحسب اختلاف الاحوال وهي اجسامية او نفسانية اما اجسامية فنسب مزاج
البدن فانه اذا كان على حالة معتدلة في الطبيعة والقطرة تحدث منه الروح
النفساني الذي هو في تجاوت الدماغ الانساني وهو آلة للنفس الناطقة في
يكون الفكر والاستعداد على احسن ما يمكن ان يكون ولا سيما اذا اتصاف اليه
قوة النفس شرفها وايضا مثل المواضع التي يجتمع فيها ابدان الزوار والمزود
فان فيها يكون لادمان اكثر صفوا واخو اطرا شدة جمعا والنفوس احسن استعدادا
كزيارة بيت الله الحرام فانه موضع اجتماع العقائد في انه موضع الهوى يزدلف
الى الحضرة الربوبية وسوقا الى اجمعة القدسية اللاهوتية وفيها حكم عجيبة
في خلاص بعض النفوس من العذاب الا في بل من العذاب الكبر واما النفسانية
فمثل الاعراض من متاع الدنيا وطبعتها والاجتناب عن الشواغل والعوائق

الزور

والغروب بالفكر الى القدس بحسب رتبة والاستعداد لشرق نور الله في السرة
لاختلاف النعم المتصل بالنفس لانه المصل لها هانا الله واتيكل الى خليف
النفس عن شوائب هذا العالم المعروض للزوال فانه لما يريد من الخير فعال
انتهى كلام الشيخ بعبارة اقول وهذا قريب مما قاله اصحاب الحكمة الاثرية
والدوقية والتعليقية وهم طائفة من الشيعة يسمى لاسماعيلية من ان جميع الموجودات
لا ياخذون كما لهم الاس مرتبة الانسان الكامل ومقام جمعة ولا يحصل لهم المدد
في كل آن لانها لانه يظهر الاسم الجامع فكما ان لاسماء الالهية كلها مستمدة من
ذلك الاسم فكذلك مظاهرهم مستمدة من مظهره قالوا وهو الواسط بين
الظاهر والباطن ولا يخرج من الباطن الى الظاهر من المعاني الالهية ولا
يدخل من الظاهر الى الباطن شي الا بآمره وهو البرزخ بين البحرين وياخرون
العالمين واليه الاشارة بقوله تعالى مرج البحرين يلتقيان بينهما برزخ لا يبغيان
وذكر الامام الرازي في كفيه النيران بزيارة القبور واما آخر غير ما ذكره
الرئيس وهو ان الزائر اذا جاء الى القبر حصل لنفسه معلق خاص بذلك القبر كما
لنفس صاحب هذا القبر وبسبب هذا التعليق حصل من النفسين تماثل معنوية
وعلاقة مخصوصة فان كان من الزور اقول في نفس الزائر تستنقش منها وان كان
على العكس فعلى العكس وكان تاثير الدعوات ايضا على هذا الوجه وقال المصنف
ان يكون ايضا السعادات من واجبهما موقوف على شرط فيكون لهبة المحادثة
في نفس صاحب الدعاء كافي فيه فمضاهيها كثيرة منهم قد مر من النفسانية
فذكر مشابهة قوله وبمثل لما قدم وفي هذا التفسير اشارة الى ان مثل

معطوف على مجموع نساك وما عطف لا يستحق المناسبة الظاهرة من بيانه هو العطف
على ذلك الوجه لا غير فانهم وما ذكره ظهر ايضا ان الوجه مقدم الالتماس على السؤال
في الذكر بحسب المقام لان التوسل مقدم بالطبع على الطلب لا انه اخره عنه واما
عطف عليه لتلاي توسط بين مراتب ولا يخرج الكلام عن الانتظام وان كان
ان تقدم السؤال لظهور انه يتم به في الغاية حتى يقدم في الذكر على المقدم عليه
وان الصلوة على النبي عليه السلام واجبة عقلا آه ان قلت انما ذكر في غير ان
الاشياء يحصلون الكمالات بما استعانة من المتوسط فضلا عن كونه شارعا فضلا
عن كون ذلك الشارح مناسبا على الخصوص فلا يثبت وجوب الصلوة عليه عليه السلام
ان كل امة من الناس مستعينون في كسب المطالب العلية والعملية بآية او آية
التي بها يتم ملك الاستعانة من قول والفعل والكان في الواقع ومن جعلها الله تعالى
والنساء عليه وبذل الاموال والعرا من له والتشبه بحسب ما يمكن وبالحكمة
على النفوس ان قصة المنع في كدورات الطبيعة مطلقا اي سواء كان ذلك النقص علما
او عللا لا يتم الا بتوسط اعداد النفوس المستحكمة اياها بحيث يستعد او ان خيرا
فخيرا وان شرا فشر ونه الاستعانة بالارواح الحكيمة والكوكبية والنفوس
الشيطنية كما عقلمها اهل الغرام والسحر ثم ذلك المتوسط قد يكون نفوسا متوبة
وما تقوم مقامها كالكل من استم او ما يجري مجرى النفوس الثبوتية كالحكام المتأهلين
فكل منهم يمكن استعانة به في كسب الكمالات ويكون واسطة في فيضان الكمال على
الا ان الكمالات التي تحت بشانها لا يحصل الا بالاستعانة بالنفس الكاملة التي ارسلت
لكسب النفوس ولم ينسخ احكامها بعد لسر ليس المقام مقام بيانه والاستعانة بها لا يحصل

بالتوسل اليه ولقد رتبة التوسل وضعف سفاوت الاستعانة فيقارنت
الكمالات الفاعلة فيقارنت الاستعانة وافضل الوسائل اليها ليس الا الله
وانت اعلمها بالبع دجه والدة وهو الصلوة وما يجري مجراها من المدائح والصلوة
او ما يجري مجراها واجبة في حقها عقلا في كسب الكمالات المعتمدة بها العظمة في شأنها
ونهي واسطة في حصول تلك الكمالات وترتيب ثمراتها عليها ولذلك روي
الكفرة من المؤمنين وغيرهم والطوائف التي لم يصل الروح اليهم ليس لهم كمالات
معد بشانها لعدم اخذهم عن الطريق الذي اظهره الحق تعالى بالايات الباهرة و
المعجزات الفاهرة وهو المؤيد من عند الله الممول احكامه عند قصد كسب الكمالات
وليس ترتيب على كمالاتهم ثمراتها في الاجل لان ترتيب منافع الكمالات منوط على
الاخذ بالاستعانة من صاحب الشرع والعمل بمقتضى امره وغير ذلك مما يتم به الاستعانة
ثم لما كان الله تبارك وتعالى ارسل اليها نبيا محمد عليه الصلوة والسلام وهذا
الاسلام محمد لله الذي هدانا لهذا وما كنا لنهتدي لولا ان هدانا الله
وجب علينا عقلا الاستعانة به وبمن يقوم مقامه في كسب الكمالات المعتمدة بها
الحكيمة في شأنها عليه كانت او علمية ودينية او دنيوية عاجلة او آجلة
بالتوسل بما افضل الوسائل الذي هو الصلوة وما يجري مجراها من الشارح ولم
تذكر الشرف الشارح كما ذكره سابقا ولا ان ذكر الشئ في حكم ذكر ما يجري
مجراه ففمن عن ذكره فاذا فهمت انتموه عليه عليكم علمت ان قصة المتوسط وجوده
الصلوة على نبينا عليه السلام على الحمل المحض الشعور بل موكلهم بحسن تعلم من شتر
وجوب الصلوة عليه عليه السلام شرعا ولك ان تقول الواجب هو التوسل مطلقا

يأتي وسيله كانت وخصيص المعلو بالذكر لكونه هو المشهور في التوسل هذا وان
 ابيت ذلك نحل الوجوب على الاستحسان فالمراد بالوجوب العقلي في هو المتكامل
 للشرع اي الذي يثبت العقل وان كان بحسب الاستحسان ثم لو سلم عدم الوجوب
 باحد الوجهين لعدم الاحتياج الى توسط بالنسبة الى كل فرد من افراد
 الكمالات العلمية والعملية فلا اقل من وجوب التوسط بالنسبة الى البعض
 لا شبهة في ذلك القدر من وجوب التوسط ولذلك را ما يستعين في كسبيل
 بعض المطالب العلمية والعملية الصعبة التحصيل بطلب الادوية من عظام ويستعين
 الارواح القدسية بزيارة مرادهم والتوجه اليهم ارادوا بالعلم منها اذ
 المركبات بقرينة تقيده المعارف بالاطمينة يريد ان المراد من العلوم والمعارف
 وان كان المعلومات والمعروفات الا ان المأخوذة في الاول هو العلم بمعناه
 المركبات والمأخوذة في الثاني هو المعرفة بمعناها لا بسائط ولا يريد ان المراد
 من العلوم منها هو الصور الذهنية المركبة ومن المعارف بسائطها وان كان
 قد توهم اللفظ لان ذلك يتقاطع فان غرض المقصود من قوله هذا مختصر في العلوم
 الحقيقية آية بيان ما يشتمل عليه مختصره وتعيين قسامه وكيفية ترتيبه ولا شك ان
 ما يشتمل المختصر هو المعلومات لا الصور الذهنية اذ المقصود من عبارات الكتاب
 هو القضا التي يطلب بيانها سواء كان آية هذا التعميم ناظر الى الاصطلاح
 مطلقا لا الى ما هو المراد منها لان المراد من العلوم حقيقة على اكثر الشرائع فيفيد
 هذا هو الثابت على مرالدهور والشبوت والتبدل انما يعتبر ان بالبيان على
 العلم المصدق بيقينه كما لا يخفى وان كان يمكن تعميمها للتصور ايضا فيكون فكأن مديرا

ان ما هو المراد من العلوم منها على هذا الاصطلاح وليس المراد ان جميع انواع
 العلم على هذا الاصطلاح مراد منها فافهم ويمكن ان يقال العلوم الحقيقية سميت
 حقيقة لكون اغلب اجزائها كذلك فلا ينافي ذلك ان يكون المركبات المعلومة
 مصورا ما يتأخر اجزائها منها فيصح التعميم في بالنظر الى ما هو المراد منها ايضا
 وان اختلف وجه التقدير وذلك لان التقدير في هذا الاصطلاح في نفس
 المدرك سواء كان ذلك المدرك مدركا باعتبار تصور او مدركا باعتبار
 التصديق باحواله وفيما تسمع من آية اللغة يكون التقدير بحيث ان يتعلق العلم
 طرفا النسبة على التفصيل بالاعتناء بينهما سواء كان كل من الطرفين بسيطا لا تعد
 فيه اصلا او لا ولذلك يقتضي المعقول في عرف اللغة لا في هذا الاصطلاح وليس
 على هذا اختلاف الوحدة فان عدم التقدير على هذا الاصطلاح انما يعتبر في
 نفس المدرك سواء كان ذلك المدرك مدركا باعتبار نفسه او باعتبار التصديق
 باحواله وفي اللغة يكون عدم التقدير باعتبار عدم على المعرفة بطرفا النسبة
 التفصيل والاعتناء بينهما كما في العلم سواء كان المدرك بسيطا في نفسه او مركبا
 له بعد باعتبار اجزائه في نفسه وبالجمله التقدير والوحدة في اللغة باعتبار يتعلق
 العلم والمعرفة بحيث يوجب تعدد ذلك المتعلق او وحدته بحسب الذكر وفي
 هذا الاصطلاح باعتبار نفس مدركها على ما صرح بالشارح في كواشي حيث قال
 وجه المناسبة ان كما يكون متعلق العلم متقددا ومتعلق المعرفة واحدا عند اهل
 العربية يكون هناك في مدرك العلم تعدد دون مدرك المعرفة انتهى ثم جئنا بوجه
 والتعدد وان كانا قد اختلفا الا انهما قد تصادقا في حسب الوجود في بعض

الصور كما اذا كان المعقول الالهي العلم مركباً ومعقول المعرفة بسيطاً ولا يلزم
 من ذلك التقادق كون ادراك المركب بعدنا عن المعنى اللغوي للعلم من جميع
 الاعتبار فان ذلك الادراك من حيث انه مدرك الذي وقع التصديق باحواله
 او مركب منه لا بساطة فيه يطلع عليه العلم اصطلاحاً بلا اعتبار تعدد متعلقاته
 واما اطلاقه عليه لغة فباعتبار تعلقه بشيئين بلا اعتبار تركيب مدركه الذي
 ادركه بالتصديق باحواله وكذا الحال في ادراك البسيط تصوراً فانه يطلع عليه
 المعرفة اصطلاحاً لعدم التركيب في المدرك ويطلع عليه لغة لعدم تعدد متعلقه
 او قاعدة كلية من الكليات وان كان معتبراً في مفهوم القاعدة الا انه
 قد يكون القاعدة مندرجة تحت قاعدة اخرى فيوصف تلك القاعدة بالكلمة
 باعتبار اشتغالها بالوعد التي تحتها ويصنف ما يندرج تحتها بالجزئية ويجوز
 ان يكون التوصيف بالكلمة بناء على التجريد او يكون كيداً او صفة كاشفة لما
 اعتبر فيها فكان جعل آية قبل السابق اصلاً بالنسبة الى الثالث مصحح
 في كلامه واما بالنسبة الى الثاني فلابين في السابق مناسبة للغة ولم يترس
 لها في الثاني وايضاً بين الثاني والسابق مناسبة اقوى من مناسبة الثاني
 للمعنى اللغوي فالظاهر السابق اصلاً بالنسبة الى الثاني ايضاً لكن
 لما لم يكن في عبارة تصحيح بذلك او رد كلمة كان ناظر الى تجميع المعنيين
 الثاني والثالث لا الكل واحد من التبريعين لان نزع الثالث مصحح في
 كلامه فلا وجه لادراكه الشك بالنظر اليه على حدة لان الكلية والتصدقين
 اشبه لان الكل لا يلاحظ الكثرة والقعدة والتصدقين بسطح المتعدد شرطاً

او شرطاً

او شرطاً لانه عين المعنى اللغوي هذا هو العلم في المعرفة واما في العلم فباعتبار
 ان في كل منهما اعتبار معنى التصديق وان كان قد خصص في المعنى اللغوي كونه جازماً
 مطابقاً للواقع على ما صرح به في المواقف بخلاف المعنى الاصطلاحي فانه
 مأخوذ على اطلاقه او مقيد باليقيني وعلى الاول يكون الاصطلاح اعم وعلى الثاني
 يكون خصلاً لان اللغوي متساوٍ في التعليل بما ذكره المطابق ولا يطلع عليه اليقين في قوله
 عين المعنى اللغوي نوع مساحية بالنسبة الى العلم وفيه ايضاً مساحية اخرى وهي ان
 في لانه راجع الى الاستعمال والمعنى اللغوي ليس عينه بل هو عين المستعمل فيه فراجع في
 الغنيمة مرتين واما نقله الناقل هو الشارح فقد ذكر ما بحثه شمس العلم
 التصور والتصديق يدل على انهما استعمال آية وذلك انه قسم كلامه في العلم
 والمعرفة الى التصور والتصديق في مقام تقسيم مطلق الادراك الى اقسام ذاتية
 حقيقية كما يدل عليه الغرض المسوق له هذا التقسيم ويطرأ ذلك بالمطابقة والاشباه
 والاقسام بعضها لا يكون قسماً ذاتية حقيقة لغويين تعاريف وان كانت متساوية
 فلا يكون التساوي في التصديق مع التعاريف من العلم والمعرفة فيما ذكر في النجاة
 معنيين آخرين بل وآخرون على ما ينهم من الشفاء الاول ان المعرفة حوالا وادراك
 الذي يحصل من دلالة الاسم اجمالاً والعلم هو حاصل من جهة الثاني المعرفة هو كسب
 والعلم هو العقل المتقفل لا اشارة في الكتاب اليها اي في الشرح والاشارة
 الثاني المذكور في طرق الحكمة من المتن على الاخير ذكر الامام في الملخص قيدا آخر هو
 ان يدرك معناه هو الذي ادركه اولاً وهي بهذا المعنى يراوف الذكر ان التذكر
 وهذا المعنى جلد الشرف من آخر المعرفة على ما نقل عنه في محاشية من المعروف معنى

غير هذه المعاني وهو ان ادراك الاخير لا ادراكين المنضم اليه التصديق بان
 متعلق به الادراك هو متعلق الادراك الاول ولهذا لا يوصف آه مراداً
 بالعارف احد من المعنيين او مطلقاً لهما احد المعنيين فان ذاته تعالى
 وصفاته ان قلت المعارف الالهية مبنية على قواعد الحكمة والحكايا لا يتولون
 بالصفات الزائدة فالصفات من عندهم على الذات فتولد ذات وصفاته ليس
 المتغيرة بينهما في وجه قلت الواجب هو كونه لا ماهية له ولا هوية زائدة عليها
 ولا صفات له حقيقة واعتبارية بحسب اتنا البينة بل كماله في العقل له نوع وجود
 ووجوب ووحدة وعلم وقدرته وغير ذلك فانما يثبت بحجيات اعتبارية
 بتغير العقل مع علمه بانه اعتبره من تلك بحجيات فلا شيء في حد نفس الواجب
 بدون اعتبار تلك بحجيات من عند العقل فلك الامور المثبتة له نوعاً ما يجب
 حصوله في عند العقل الصور العرضية الاعتبارية الصادقة عليه بحسب اعتبار العقل
 بحقيقة تلك الصور العرضية بحجيات الاعتبارية التي تعتبر لها لا للواجب
 نفسه فهو منزلة في نفسه عن انحاء الكثرة والامور الزائدة على حويته البينة و
 حصول الواجب في المظهر العقل كحصول الزمان اي الآن السبيل في المظهر الوهمي كان
 الزمان منزلة عن الامتداد واحكامها الا ان الوهم لقصوره عن ادراكه يدرك عند ذلك
 الصورة الامتدادية وحكمه بها وحكم عليه احكاماً مناسبة للصورة الامتدادية
 ومع ذلك يتفصح باحكام حيز الزمان عند العقل وينكشف له حاله بعد ما يدرك تلك
 الصورة الامتدادية كذلك الواجب منزلة في حد ذاته عن الصور الاعتبارية التي يتغير
 العقل الا ان الوهم لقصوره عن ادراكه بذاته في يدرك تلك الصورة التي تعتبر

بها وحكم عليها احكاماً مناسبة لتلك الصور وثبت لها اموراً زائدة متغيرة
 ومتغيرة لها بالحجيات والاعتبارات ومحمدة لها بالذات فكل من الصور
 والاحكام والامور الزائدة المثبتة لها امور ثابتة في المرتبة العقل الواجب
 باضافته ونسبته الى الغير كما ان الاحكام الامتدادية امور ثابتة في المظهر الوهمي
 للزمان وهو في حد ذاته ومصدرية منزلة عن جميع ذلك لاذ لا يصدق عند
 المراتبة الاولى الا وحداني الذات المنزلة عن جميع احكام الكثرة والتركيب
 يتفصح الواجب عند العقل بهذه الصور العقلية الاعتبارية واحكامها اذ ليس شأن
 العقل الا ذلك كما يتفصح الزمان عند الوهم بالاحكام الامتدادية اذ ليس شأن
 الا ذلك لكن للزمان مظهر آخر غير الوهم يمكن ان يتفصح عند حيز الزمان واحكامه
 بسبب احكام الوهم واعداداً ما يراه وليس كذلك احكام العقل اذ ليس شأنه
 فوق العقل ليتفصح عنه الواجب بذاته واحكامه بحسب استمداد ذلك الاحكام
 العقلية اللهم الا ان يقال العلم بحضور النفس بالنسبة الى الواجب فيمكن ان يستند
 النفس للاحكام العقلية ويتفصح بسببها ذات الواجب كنه واحكامه وهذا غاية
 فذة المقصودة فليست ذلك في نعمة الامكان ان قلت ما تلك بحجيات التي
 تعتبر العقل اموراً متغيرة بحسبها وما لا تتل الكلام اليها بانها زائدة على
 الذات فان كل بحجيات اخرى اعتباراً يلزم التسلسل قلت اما بيا تلك
 بحجيات ذاته ولا يلاحظ من حيث انه يترتب عليه ما يترتب على الوجود و
 الذات الذي له وجود زائدة وتولد له وجود باعتبار فياه مقام الوجود
 في حدود الآثار الوجودية وموجود ما يعتبر ملاحظة ذاته وانه الذي

أنا والوجود والذات البحث والقائم مقام الوجود الذي هو ذلك الذات
 البحث وان كان متحد بالذات لكنها متغايران بالاعتبار وبذلك
 صح الاستعاق والاطلاق الموجود عليه وفي عليه في جميع ما يثبت العقل للبدء
 من الصفات الحقيقية والاعتبارية والسلوب والاضافات فان كلا منها
 عين لذات ومغايرة له بالاعتبار بحسب حيثيات تعتبر العقل ولا حظ
 الذات بها عند اعتبار تلك الصفات له فالبدا لا بعد ولا كثرة فيه
 خارجا ولا ذمنا فكل ما يعتبر العقل له فهو عينه في حقيقته ونشأ مغايرة له
 في العقل بسبب ملاحظة المختلفة له فنشأ التكرار تلك الملاحظات لا بسبب
 حقيقته فلا يلزم التكرار بالاعتبار وهو لا ينافي من الكثرة بحسب الذات
 بخلاف الامكان فان ما يثبت في حقيقته متضمن الكثرة ولو كانت كثرته
 اقلها الامكان والوجود وامثالها من لوازم الصدور عن الغير فان هذه الآلة
 ليست عين الممكن كما ان الوجود والوجوب عين الواجب للممكن معلول الغير
 والممكن معلول الغير فليزوم زيادة الامور الذي يلزم من معلولية الغير وانما تلك
 حيثيات المتغايرة التي تعتبر العقل بحسبها امورا متغايرة للذات بحسب
 الاعتبارات فملاحظات الذات ومراياها لا عسا تلك الامور الاعتبارية
 التي للبدء وليس في تلك الدرجة مما يثبت العقل لان المبدأ ليس ملحوظا بعنوان
 آخر قبله حتى يكون تلك حيثيات مما يثبت العقل له ايضا واذا اريد اثبات تلك
 حيثيات للبدء اكون المبدأ ملحوظا حيثيات قبله في ملاحظات ومرايا اعتبار
 تلك حيثيات فيكون تلك حيثيات متغايرة ومغايرة للذات حيثيات آف وحلم

جوا فلا يلزم التساوي انما يلزم اذا لم يكن حيثيات ملاحظات الذات ومراياها
 بل يكون مما يثبت العقل ويعبره حتى يستغنى اخرى ميتة فاذا كانت حيثيات
 مرايا الذات في الاعتبار يثبت عنده اعتبار حيثيات الآخر وما ذكرناه
 من التحقيق ظهور ان الوجود المطلق ليس بزايد عليه في حقيقته ولا حصة منه
 كما تسموه بل زيادة من احكام العقل في مرتبة احكام الوهم في مرتبة الوجود
 وليس لك الاعتبار كاعتبار الوجود للمكانات لان لك الاعتبار من العقل
 اعتبارا لما شئت من حد انفس الممكنات وكذا امكانها وامثالها واعتبار
 زيادة الوجود له في ليس شئت من حد نفسه بل من احكام العقل في مرتبة
 ما حقيقته ان قلت قولكم ان المبدأ ليس له شأنة كثره او ذات بحث ان كان
 صادقا فاما صفات لمزماه بحسب نفسه فيلزم الكثرة قلت هما ايضا من
 الاعتبارات العقلية فالبدا منزهة عنها ايضا على انها مرايا ملاحظة من الكثرة
 وليس المراد بها اثبات ما تنصين كثرته بالتحقق في الماهية المجردة فان مثال
 القوي ويكون مرايا الس من حيث انها آلة ملاحظة ملحوظة بالاصالة و
 معية من حيث ذاتها ايضا تلك المراسم وهذا التحقيق وان كان لا يثبت بهذا الكتاب
 الا ان ذكرته زيادة شغف على افادة العلوم الحكيمة ولعلك ان فهمت ما
 ذكرنا كمحوى شطرا معظما من سرار الحكمة المتعالية فاجتهد في فهمه والله الوفي
 اي ثابتة ناه على اغلب مسائله اذ الحكمة تتركز في مخطا في بعض مسائلها
 لانها باحثة بحسب الطاقة البشرية فبعض مسائلها يجوز سده على مرآة وجود
 ولذا لم يعتبر في المطابقة ولم يعتبره ايضا يدل الثابتة لئلا يلزم عدم اختصاص

الحقيقة بالعلوم كحقيقة انها المتبادر منها لانه لما وقعت اي قصد
 ونيت لا في التلفظ لان لفظ الكلام انما يكون بعد ارادة ما اريد منه فليصح
 تفرع الارادة على التلفظ في الغالب فيه بذلك لان المعنى خاص لا على
 بعلم الذات والصفات وما في مقابلة يكون ما يتعلق بها سواء وما سواها
 يكون بنفسه بساط فلا يكون معنى العلوم الحقيقية المقابلة للمعارف الالهية مركبا
 على الوجه الكلي بل على الوجه الاغلب وقوله هو البساط فلهذا ما في
 البساط او نقول المراد من العلوم والمعارف من المعلومات كما سبق
 حقيقة فلا ما في اصطلاحه اذ يكون المراد البساط المعلومه واما قوله اريد
 الا دركات فمراده اريد بالعلم المأخوذ من المعلومات كحقيقة ثم ان قيد
 الاغلب ان يحتاج اليه اذ اريد بالمركب الخارج واما اذ اقتصرت بطلان
 خارجيا كان اذ هنيئا فلا بسيط في المحركات اعملا بخلاف الواجب فان
 لشخصه ووحدة وجوده ووجوده غير ذاته قال الشيخ في كواشي في
 توجيه كلامه كحقيقة عبارة عن هيئة الشيء مع وجوده في الخارج فكونه مركبا و
 اما حقيقة الباري عين ذاته انتهى يدان المراد من العلوم الحقيقية هي المتعلقة
 بكنائس الاشياء الخارجية وهي مركبة وان كان تركيبه تركيبا هنيئا للوجود
 والمادية ولذلك خص العلوم بها واما حقيقة الباري فهو فليس فيها شأ
 التركيب مطلقا ولذا اخص المعارف بالانوار الالهية وعلى هذا يظهر معنى التركيب الحقيقية
 بدون اعتبار مقابلة بالالهية وبلا عسار قيد الاغلب كما في توجيه الشرح
 ان ان لفظ العلم في هذا الاصطلاح يستعمل في المركب الخرجي لان المركب مطلقا

يمكن

فيكون المراد من البسيط هو البسيط الخارج عن سوا كان له بساطة في ذاته
 ايضا اولا فقول منزه عن التركيب مطلقا وان كان لهم بطاير في المعبر
 في المعرفة بحسب هذا الاصطلاح هو البساطه خارجا وذو شأ الا انه يجب
 ان يحل لا إطلاق على بيان الواقع في الواجب وصفا لا على ان المعارف جميع
 اسما التركيب واجب في معنى المعرفة على هذا الاصطلاح ولذلك خالف الشرح
 في توجيه كلامه لما صرح به في حواشيه وذات تفسير كلام الرجل لما يصح
 بخلافه واتباعا لما في مع ان الحق ان يتبع بته ههنا شئ وهو ان المصداق
 وبعد فلهذا يختص في العلوم كحقيقة والمعارف الالهية مرتبة على طرفين الاول في
 المنطق والثاني اربعة آه وجل المنطق جزءا من المختصر في الحقيقة والاقضية مع
 ان المنطق غير داخل في كل منهما على تفسير الشرح لهما لانه اعتبر البساط والتركيب
 بالنسبة الى الماديات الخارجية كحقيقة بالنسبة الى المادية المطلقة العات
 من الخارجية كحقيقة والذمنية الاعسارية التي تحت عنها في المنطق ولو سلم
 فالمنطق تحت عن بساط تلك الماديات ومركباتها فلا يندرج في كل من
 العلوم كحقيقة والمعارف الالهية بما بل يندرج فيها على التوزيع وهذا يبط
 لان المسبب من عبادة المص انحصار المختصر في الطرفين على امتياز كل منهما عن الآخر
 بانفراد عليان المص مصحح فيما بعد بان مراده من المعارف الالهية هو الفهم
 المطلق بالواجب وصفاته فقط فلا يدخل المنطق فيها كلا ولا بعضا اللهم الا
 ان يقال ان المص لم يعبه جميع ما اشتمل عليه المختصر في الذكر الاجمالي فترك المنطق
 واقتصر على ذكر العلوم كحقيقة والمعارف الالهية اما لم يعد اذ ههنا المنطق

لكونه غير مقصود في ذاته واما ان ذكر الشئ ينفع عن ذكر آتة فكان ذكره
 مع ذكره واما ذكره في بيان الطرف فلفظ ضرورة بيان كل طرف بما شمله
 ثم ان الشرف لما رأى ان كلام المص على توجيه الشارح لا يكتفى من نوع
 التكلف قال في حاشيته هذا الموضع وكلام المص احتمال آخر وهو ان حمل
 العلم باقيا على اطلاقه وعمومه ويكون ذكر المعارف من قبيل ذكر انحاء العلم
 تفصيلا اقول اراد بتبكي كل من العلم والمعرفة على اطلاقه لا خصوص العلم
 على ما توهمه ظاهر عبارته لان هذا ركيك جدا لانها مع على وجه التباين
 فاذا اراد من احدهما ادراك مخصوص على اصطلاح ما ظاهرا ان يراد من الآخر
 ادراك مخصوص مقابل له على ذلك الاصطلاح فيلزم منه ان نعم الآخر عند تعميم
 كما لا يخفى ولذا اکتفى بالتعرض لعموم احدهما عن التعرض للآخر وقوله ويكون
 ذكر المعارف آتة ان المعارف المنسوبة بصفة الالهية لا المعارف على اطلاق
 فالمراد من خاص هو المعارف المنسوبة بالالهية وكذا المراد من العام العلوم
 المنسوبة بالجنسية وبعد معمم العلم لا فرق بين ان يقال والمعارف الالهية الا
 انه اختار لفظ المعارف احترازا عن تكرار لفظ واحد فلا دخل للفظ المعارف
 خصوصها في التخصيص بعد التعميم او بخصوص انما جاز بعد الالهية والمعارف
 باقى على عمومها كالعلم اذ بها يتوصل الى حاشية فاستدل بالمحتمات
 واحوالها على ذاتية توجها وصفاته والمص قدم العلوم الحقيقية في الذكر اى في
 قوله وبعد هذه مختصر العلوم الحقيقية آتة لاني ذكره كسائر سائر العلوم بقرينة
 قوله وعلم الشارح وان كان قد قدمها ايضا في البیان وانما لم يعيل هذا التعميم

سديها في البيان لان عدم مدعها في البيان هي ما ذكره في هذا التقديم فاورد المص
 الاصلية من اول الامر قصر الحاشية الى ان يكتفى به قال في حاشيته يعني ان
 مدرجات المعارف مسقاة على مدرجات العلوم من وجوب انتمى في بيانها
 ان يراد من المعارف والعلوم نفس الادراكات الا ان الظاهر ان مراد
 المقص منها المدرجات لانها هي المشتملة للمختصر لا نفس الادراكات اللهم الا
 ان يحمل كلامه على المساواة وهذا ثم لتقديم الشارح آخر وهو ان يعيل كخصيص
 العلوم بالحقيقة لا يظهر الا بعد العلم بان المراد بالحقيقة ما على المحتمات
 بقرينة مقابلتها بالالهية وذلك موافق على معرفة عقيد المعارف بالالهية
 فالناسب للشارح تقديم الالهية لانه في صدق بيان التعليل الا ان
 الشرف لم يلتفت الى هذا التوجيه لان تقديم الالهيات وتأخيرها عن
 المحتمات في الذكر بل في البيان شائع فيما بين القوم لا اختصاص بها بهذه
 المادة فاذا وان ذكر التقديم والتأخير توجيهها عاتما لسائر المواضع لا
 مخصوصا بما فعله الشارح ليعلم الفائدة مع ان هذا التوجيه خاص بما فعله
 كان قد فهم ما ذكره في بيان توجيه كلامه في تخصيص العلوم بالحقيقة فالتفت به
 لعدم اعتاده بشانه لما ذكرناه تشبيه هذه المسائل بالاضواء المستفاد
 من كلام الشارح ان تشبيه هذه المسائل بالاضواء باعتبار اسرارها فكان
 المسائل كالكواكب واسرارها انوارها وهذا احسن تشبيه لنسب المسائل بالانوار
 بلا اعتبار ان الكواكب في طرف المشبه اذ المطلع في جميع الكواكب يراها
 منسوبة بالاضواء ولذلك قال كما ان المطلع مظان الكواكب وانوارها

تقديم الكواكب في هذا الذي ذكرناه هو مراد الشرف من قول تشبيه هذه
المسائل بالاضواء الا انه لم يعطى لافرضه من هذا الكلام بيان ولا تعرض
لتشبيه السائل دون تشبيه الابواب بان ذلك التشبيه فرع التشبيه الاول
فالعرض للاصل كافي في امره ولم تعلق فرضه مفصيل ذلك التشبيه لكون
الاجمال كافيا في مقصوده موافقا لكلام المتن حيث قال في اخر المنطق
وهذا اخر ما قصدنا ذكره من المنطق ولننقل الى العلوم الحكيمية بعده اقول
ولا نكلام المتن على ما ذكره بحسب مراحيل والا فيجوز ان يكون كلامه مقبيل
منابذة انما صوابا عام مراد انه غير ذلك انما صوابا كما يقال هذا اما انما
حيوان مخصوصه في ذلك انما صوابا انما هو ادراك الواجب والامور المستندة
اليه اي ادراكها بحسب ذاتها واحوالها وذلك لان مجال النفس الانسانية
بحسب قوتها النظرية كما في كنه المراتب ان يصير عالما معقولا مضافا للعلم
الموجود انما رجي كالعقول الا ان مضافات العقول من جهة التأثير والفعل
اي علمها فاعلى لا انفعال لكونها واسطة في التمييز بين حضور الواجب
وحضور جميع ما يستند اليه فعملية الاشياء لها التي تحتها ليس يحصل صورتها
حتى يكون موجودا اذ شيئا يحصل صورتها فيها بل معلومية الاشياء التي تحتها
لها يحصل ذاتها لذاتها لا احتياج الى وجود تلك الاشياء خارجا او ذاتا
واما معلومية الاشياء لها بوجودها العين فعملية من ان معلومية جميع الاشياء
للواجب تعالى ليس لا بحضور ذاته لذاته فقط اذ لا شيء فرقة في هذا من غير العلم
لا يدركها الا اذ ان الوقت وقد حقق في موضعه وبهذا يظهر انه نوع

لا يقرب عن علمه مثقال ذرة في الارض ولا في السماء فربما كان
كلية واما قولهم انه تعالى لا يعلم الجزئيات فنحوه على انه لا يعلمها بالاحكام
الذي يستلزم التغير والتجدد بحسب الزمان ومضاماة النفس مرجحة ان
والانفعال لا انطباع الصور فيها اي علمها ليس بفعل حضور بل علم الاشياء
انما رجيته لعلها اي بحسب ما عن خصوصيات المادية فلا يعلم المجردات عن
ذاتها وفعلا بكنها لكونها مجردة وعقلاني ذاتها وكون بعض تلك المجردات
ما هيها بشخصها كالعقول الفعالة وبعضها هوية بحسب لا ما هيته ولا هوية
زايدة على ما هيته فلا يمكن تجردها كالتقسيم عن خصوصية حتى يصير عقلا تجردي
النفس فيصورها بالكنية فعمليةها بالكنية ليس لا بطريق الحضور اذ لا يمكن اخذ الصور
منها والنفس فرقت عنها من لا يعلم بالحضور الانشياء وان كان التصوفة يدعون
العلم الحضور الى النفس بحسب الاشياء وهذا وان كان هو الحق عندي الا انه لا يتم
بالبحث والنظر بل يحتاج الى الاشارة والتجريد وما ذكرناه ظهر ان جميع المجردات
ذاتها وفعلا منزوعة عن قابلية فرع الصورة وليس شأنها ان يكون لها وجود
في الله من بحسب ذاتها وكنها بل الحاصل في الله من منها هو الصور الفرضية
الاعسارية الصادقة عليها بحسب اعتبار العقل ولا يمكن ان يعلم الا بهذه الصور
الاعسارية فيعلم بها وحكم عليها الاحكام المناسبة لهذه الاعتبار ولا يعلم
احكامها بحسب ذاتها وكنها واما المجردات المادية بحسب فعلها كالتنوير
فلا يعلمها ايضا الا بحسب الوجود الاعسارية لانها وان كان يمكن ان تجرد
لها صورة كلية عن الشخصيات الا ان النفس الانسانية مادامت في طليق

البدن لا يقدّر على نزع الصورة الا بتوسط القوة المتخيلة فصرنا بتوسطها
 لا يكون الا من اجزئيات المادة ذاتا وفلا اذ نزع المتخيلة ليس باخذ الصورة
 اجزئية من طريق الحواس وذلك لا يكون الا في الماديات بحسب ذاتة وفصل
 القسم الا بعد المفارقة عن البدن فانه يمكن ان يعكس لها الكليات في كلياتها
 العالية بلا توسط التخيل فيمكن ان يصور النفوس بالكنة بحسب صورتها ويكون
 لها وجود في الذهن ويعلم احكامها بحسب ذاتها وكيفية كاي علم احكامها بحسب
 اعسار ذاتها الصادقة عليها ولما كانت الحكمة مفسدة بخروج النفس كالحا
 المكل بحسب قوتها النظرية والعملية ملازم جعل مقصودة بالذات واخذت في معرفة
 قية الاعيان ذالك لاعتدائه في ادراك المعدومات ادراك الواجب الى
 بحسب ذاتة تم واحواله وكذا الحال في قوله والامور المستندة اليه في ادراك
 احوال المعدومات اذ المعدوم على ضربين معدوم اذا وجد او فرض الوجود
 لا يكون الا في الخارج ولا شبهة ان لا كمال في ادراك احوال تلك المعدومات بل في
 البحث عن احوال ذات المعدومات لانها نفى صرف لا يشار اليها بل بالبحث
 عنها ان كان لا يكون الا من حيث العنوانات التي هي من الاعتبارات الذهنية
 كقولك المعدوم في الخارج كذا وامثاله فان مفهوم في الخارج من الاعتبارات
 الذهنية او باعتبار الصور الوهمية المتخيلة المنخرعة من ان يكون لها محاذيات
 خارجية كالزمان بمعنى الامتداد والحوكمة بمعنى التقطع والموهوم والمركز جميع
 الامور الوهمية التي تبحث في الحقيقة فان تلك الامور المذكورة كلها وحيثها
 ماخذ خارجي يخرجها الوهم منها ويبحث عن احوالها لا تصح حال ذلك لماخذ

فابحث في كنهه عن احوال هذا المفهوم لاعل احوال ذات المعدومات
 انما رتبة والضرب الشئ في معدوم ليس له شأن الوجود في رتبة بل اذا وجد
 وجد في العقل لا بصورة فقط بل بحسب ذاتة ايضا كما لا مكان والوجود و
 امثاله من الامور التي يعتبر في العقل وكيفية بحسب ذاتة وصورته و
 امثال ذلك وان كان له نوع من الوجود لكن لما كان ذلك الوجود كمالا
 باعتبار العقل لم يكن كمالا معتداه عنده اذ كمال النفس انما يكون بحسب الامور
 الخارجية عنها وعن اعتبارها ولا كمال في كسبيل ما في منها فان اختلف في
 ذالك ان العلوم الرياضية كلها تبحث فيها عن احوال المعدومات الموهومة
 فكيف يقيد التعريف بقيد الاعيان وكيف لا يكون ادراك احوال المعدومات
 كمالا فاستمع لما سأل عليك فنوال قسم الرياضيات اربعة هندسة وعدد
 وموسيقى وهيئة فكل منها باحث عن الوجودات الخارجية اما الهندسة فهي باحث
 عن احوال الخط والسطح وحكم التعليم والعدد ولا على الوجه الذي يبحث في
 علم الحساب والارثاطي المسمى بعلم العدد والمعارف لعلم الحساب على ما بين في
 موضعه وان كان قد يطلق علم الحساب على علم العدد على كسبيل التوسعة في كلياتها
 والخط والسطح وحكم التعليم من وجودها في الفلسفة بالبراهين واما العدد و
 ادعوا وجوده ايضا لكن من قيل مسا حاتم في عدد الشئ الموهوم الماخوذ من المشأ
 الخارجي موجودا خارجيا كالزمان الامتداد في الموهوم الماخوذ من الان
 السبالة وكما ذكرته بمعنى التقطع الموهومة من الحركة بمعنى التوسط وكالقطر المسماة
 بالمركز الموهومة من الشكل الا طلس من حيث ملاحظة احاطة لما تحته حلة وملاحظة

انتهاء البعد والملاء في سطح الاعلى واما في ذلك فلا يهتدى كثرة كالقطب
 المحور والمنطقة فانها امور موهومة من المأخذ الخارجى وقاعدتهم عند
 امثال تلك الموهومات موجودات خارجية يكونها كاشفة عن الموجودات
 الخارجية وتضيء حالها عند العقل بسببها ومن جملة ذلك العدد فانه اترتوم
 من الكثرة الموجودة في الخارج تنفع به حالها احاصه لها من حيثية التي يتوهم
 من العددية منها من تلك الحيثية فاحوالها من تلك الحيثية لا يتضح عند العقل
 الا بواسطة اثبات الاحوال الخاصة للعدد والموهوم منها فانه الاحوال في
 حقيقة احوال الكثرة باعتبار ما يتوهم منه ويتضح بانها لا احوال الكثرة
 احاصه لها من حيثية التي يتوهم منها العدد من تلك الحيثية فالبحت بالمال
 بحث عن احوال الكثرة الموجودة او بقول البحث عن احوال الموهوم وان كان
 بحثا عن احوال المعدومات كمن لا يرى مجرى الموهوم والعينه كونه مأخوذا منه
 لم يكن كسائر المعدومات الصرفة الموهومة بل مأخوذا خارجي فعمل البحث عنه
 بحثا عن احوال الموهوم والعينه وعد ادراك احوالها لا يكون فيكشف ويتضح
 منه حال الموهوم والعينه فرادهم من الاعيان اعم مما هو عين في الحقيقة او جارية
 مجرد واما امثال تلك المسامحة شائعة والى عند سم فلا يضر اخذ قيد الاعيان
 في تعريف الحكمة المنقولة الى الالهى والى رياضى والطبيع لانه لا يلزم خروج واحد
 من تلك الاقسام عن ذلك التيدك توهم وقس عليه علم الحساب الذي هو فرع الهندسة
 وكذا علم خواص الاعداد المستعج بالارثا طبعى الذي هو قسم على صده من الرياضيات
 واما الموهوم فهو باحث عن احوال الصوت الذي هو كيفية سائلة يتوهم من سبيلها

حالة امتدادية وتلك الاحوال هي الاحوال احاصه لها من حيث ما يتوهم من
 ذلك الامتداد فالبحت عن احوال الامتداد الموهوم بحث عن احوال الصوت
 احاصه لها من حيث ما يتوهم من الامتداد ولا يتضح حالها من تلك الحيثية عنه
 العقل الا بالبحث عن احوال ذلك الموهوم ولذا يبحث فيه عنها لانه مقصود بان
 احاصه واما الهيئته فمن احوال الكرات العلوية والسفلية من حيث
 كبرتها وجوانبها وجسميتها التعليمية التي لا تحتاج الى المادة في العقل لانه
 لا يحتاج الى اثبات تلك الاحوال لها الى تصور المادة لا من حيث اتصالها بالماد
 كما في الطبيع فانه باحث عن احوال عارضة لها بحسب تغير المادة ولا يخط
 في اثباتها الى المادة البتة والجسم الطبيع بحسب جسميتها التعليمية وبحسب ما يطرأ
 عليها من الاحوال تتوهم منه امور تعليمية ولما كان البحث عن احوال الكرات من
 الحيثية المذكورة لا يتضح الا يتوهم تلك الموهومات المأخوذة منها من تلك الحيثية
 وتوهم الاحوال لها توهم تلك الموهومات وتوهم احوالها فانفتح لهم احوال
 الكرات احاصه لها من تلك الحيثية فالبحت عن احوال تلك الامور التعليمية الموهومة
 ليس بمقصود بالاحصاء وما ذكرناه ان دفع ما يقال ايضا ان كون الكرات
 موضوع الهيئته ينافى قولهم الرياضيات يبحث عن اشياء يمكن تجريدها عن
 في العقل والجسم مطلقا كرايا كان وغيره لا يمكن تجريد عن المادة لا في العقل
 ولا في الخارج فيكون موضوعه كوضوع الطبيع وجه الاندفاع ان قولهم يمكن
 تجريد عن المادة عام من البحث عن الاشياء التي يمكن تجريدها بالبحث عنها
 او بحسب جهة من جهاتها ولما كان البحث عن احوال في الهيئته لا بحسب جسميتها التعليمية

بل بحسبيتها التعليمية كالبحث كسب لآل عن كسبية التعليمية للكرات العلوية
 والسفلية وكسبية التعليمية على تجريد في العقل عن المادة كالبحت في الهيئة
 ايضا عن الاشياء التي يمكن تجريدها عن المادة في العقل فلا منافاة بل القوي
 فانهم ان قلت ان الصور الحاصلة في القوى للذراكة الجسمانية كيفيات لها
 موجودة في الخارج فابحت عن الصور الوهمية بحت عن الوجود الخارجي
 بلا حاجة الى جعل في الصورة لتلك الصور جاري في محرم الموجودات خارج
 القوى والى تأويل البحث عنه الى البحث عن الموجودات العينية بحسب كسبية
 خارج النفس لست البحث في الرياضيات عن في الصور لتلك الموجودات لا
 عن صورة التي هي كيفية موجودة حالة في الوهم يظهر ذلك تتبع اقسام كسبية
 وايضا تلك الاحوال ليست احوال تلك الصور بالذات بل هي احوال لما هي
 صور له وهي حكمية وحكي احواله ويثبت هذه الاحوال له على حدة بتلك الصورة
 فلا يمنع لاثبات حال في الصورة لصورة بالاصالة فهي مادة الملاحظة
 في الاثبات فلا يمكن اثبات تلك الاحوال لها يعني ان الصور اذا كانت حكمية
 لتلك الاحوال لا يلاحظ فيها تلك الاحوال الا باعتبار كونها حكمية فيثبت لها
 حكمية برآئتها فلا يلاحظ فيها تلك الاحوال اذ الوجود تلك الصور بالتصديق
 والاصالة باعتبار كونها حكمية وصورة للغير فلا يمكن ان ثبت لها بلا حجة
 باستقلال وكونها مجرد الكيفيات احواله في القوى الجسمانية تأمل وانه قد سبق
 نعم لتلك الصور لا من حيث انها صور بل من حيث انها من حلة الموجودات الخارجية
 مع قطع النظر عن كونها صوراً للغير احوال مخصوصة تبين عنها في العلوم ويطا

تلك الصورة بالاصالة لا يكوننا مادة الملاحظة للغير وصورة وثبت تلك
 الاحوال الطارئة عليها من حيث هي كذلك فلا بد اذن من احد التاويلين في غير
 الهيئة من العلوم الرياضية واما الهيئة فانه فيها مانع آخر غير المانع المذكور
 لجعل تلك الاحوال للصور الموجودة وهو انهم قد صرحوا بان موضوع الهيئة
 الكرات فلا مجال لجعل الاحوال فيها لصور الموجودات ولان الصور لانه
 جاري محرم الوجود والعين فحينها التأويل الاول فانهم ان قلت جميع قضايا العلوم
 التعليمية هي منتهى ومحولاتها لوازم للماهيات الثانية لها من حيث هي بلا دخل
 لاصد الوجود فيكون البحث فيها بحثا عن احوال الماهيات من حيث هي لا عن احوال
 الموجودات المعينة اذ احواله مادية دخل للوجود الخارجي في عروضة قلت احوال الوجود
 الخارجي هي التي اذا لاحظ العقل بالوجود الخارجي واحد به كده متصفا بها
 بلا منع لها من اخذ الوجود الخارجي مع سواها كان دخل للوجود الخارجي في ثبوت
 تلك الاحوال اولا وسواها كان تلك الاحوال موجودة في الخارج اولا وسواها
 كان لا تصاف بها خارجا اولا وانما اطبق في هذا المقام لانه مما كسبية
 الى هذه الايام على سبيل التبعية دون الاصلية هذا اذا لم يكن ارجاع البحث
 عنها الى البحث عن احوال الموجودات البتة بل يعيد لا يلتفت الى البحث عن ان
 العدم شر والمعدوم لا شيء له وامثال ذلك والبحث عن الوجود في
 هذا ليس بشئ لان الوجود مطلقا من العقول لثانية فلا يصح جعله من احوال
 الذاتية للوجود الخارجي فكيف يبحث عنه في العلم الذي موضوعه موجود خارجي
 نعم يجوز البحث عنه اذا كان الموضوع الموجود مطلقا على ما هو الحق اللهم الا ان يكون

مرادهم من الوجود الخارجي ذات بلا اعتبار عنوان الوجود الخارجي في الموضوع
 فيكون الوجود مطلقا حالاً لذات الموجود وان كان كسب وجوده الذي هي فيرج
 قال المعنى الى البحث عن الوجود مطلقا فبلغوا اعتبارا قديرا عيانا فيكون النزاع
 لفظا وقر على ما سبق البحث عن الماهية والتشخيص فانه بحث عن الوجود مطلقا و
 ارجاعه الى البحث عن الوجود الخارجي بالتأويل الذي ذكره بطلما عرفت فان
 الماهية والتشخيص احدهما معقولات ثابته فلا يصح جعلها من احوال الموجودات الخارجية
 وايضا ان تلك المسئلة لا يمكن ان تعتبر فيها قيد حيثية الوجود الخارجي ولا سائر
 القنود المعبرة في حيثيات العلوم الحكمية وايضا يمكن ارجاع جميع المسائل المنطق
 الى البحث عن احوال الوجود الخارجي على ضرب من هذا التأويل فلا يستلزم في قيديه
 الاعيان خروج عن مرتبة الحكمية ومن حذف الاعيان آه اعلم ان من هو في منطق
 والفلسفة خسان اسماء شاذ لان ما تحتها من انواع العلوم الحكمية صادقات عليها
 الكل على جزئية باعتبار من هو ما تها الاسمية وليس لها علم واحد يطلق عليه هذا اللفظ
 ويشمل تلك الانواع استعمال الكل لا جزاء اذ لكل نوع من تلك الانواع قيد حيثية خاصة
 به بحيث فيه كسب تلك حيثية وليس فيه قيد حيثية واحدة شاملة لتلك الانواع
 حتى يتصور اعتبار جميعها علما واحدا وكل كل نوع من تلك الانواع جزاء من
 فان من هو الحكمية مفهوم كل شئ للمعاني الاسمية لكل نوع من تلك الانواع الحكمية و
 تفصيل هذا المفهوم وحده الاسمي قولنا علم باحث عن احوال الموجود مطلقا انما يتي
 وجوبه كان وباقي قيد اعتبر قديرا لا اطلاقي ليس قيداً حيثية بل بيان العموم هذا
 المفهوم يصدق على الفلسفة الاولى الباقية عن احوال الموجود من حيث انه موجود

ذهنية كان واخارجية المسماة بالاهلية لثبات المبدأ فيها وقد يطلق الالهية
 على العلم بالباحث عن المبدأ بعد ثبوتها في الفلسفة الاولى من حيث ماله ولو اريد
 لزوم له ولهذا العلم فروع كثيرة ولا فرع للالهية بالمعنى الاول على ما سذكره
 وقد يطلق الالهية على مجموع العليين فيكون كل منهما جزءا منه ويشيخ بتسلسل الاله على المعنى
 الثالث وقولهم الالهية باحث عن الامور التي يمكن تجزئتها عن المادة كسب الخواص
 والعقل منها يبحث عن تلك الامور من حيثية التي لا تحتاج تلك حيثية الى المادة
 ولا الى تفصلها فلا يحتاج الى احوال العارضة طامس تلك حيثية الى المادة بوجوب
 الوجود فلا ينافي في ذلك كثر الالهية عن المعقولات العشر المحتج اكثرها الى المادة
 في الخارج بل في العقل ويصدق ايضا على المنطق بالباحث عن الوجود الذهني حيثية
 قابلية الايضال وعلى الطبيعي والرياضي وفروعها من الطب والنجوم واشغالها
 وعلى انواع الحكمية العملية وقد يطلق الحكمية والفلسفة على مجموع العلوم الحكمية
 حيث هي مجموعها باعتبار مفهوم لا يصدق الا على الجميع من حيث جميع فكون انواع
 العلوم في اجزاء الحكمية والفلسفة باعتبار هذا المفهوم الاعتباري لا بجزئياتها
 كما في المفهوم الاول ولا يلزم من اعتبار مفهوم واحد لها الصادق على جميع
 الانواع من حيث هي جميع ان يكون جميع الانواع علما واحدا حصفاً كالموضوع
 والحيثية بل واحداً بالاعتبار كوحدة العسكر فلا ينافي في ذلك تعدد العلوم الحكمية
 بحسب الذات وهذا هو منشأ غلط الشرح في جعل الحكمية علما واحداً كالحديث
 حتى قال ما قال في موضوعه على ما سنوضح فيما بعد ان شار الله تعالى ثم الفلسفة الاولى
 لما كانت باحثة عما يلحق الموجود من حيث هو موجود بلا احتياج في كونه الى الوجود

نوعاً معيناً وان كان لا يوجد الا في بعض انواعه فابحث عن احوال الامور
 من حيث الوجود التي لا يحتاج في لحوقها الى نوع معين بحث في كيفية احوال
 الموجودات بملاحظة الامور العامة على وجه يمكن حملها على الموجود لان البحث عن احوال
 الشيء قد يكون ثابتاً المحمولات على الاعراض الذاتية والامور العامة احوال
 ذاتية للموجود لانها عارضة له من حيث هو موجود بلا احتياج في لحوقه الى كون
 معيناً ان قلت قد يبحث في العلوم عن احوال انواع موضوعها العارضة لها
 بعد كونها انواعاً معينة كما يبحث في الاتي عن احوال اجسام العارضة له بعد
 بالجوهرية وكذا عن احوال الواجب وغيرهما من انواع الموجودات وكذا في
 الطبيعي يبحث عن احوال اجسام التلويح واحوال اجسام العنصري العارضة لها بعد
 تكونها نوعين معينين مع ان موضوعه مطلق اجسام الطبيعي من حيث ان قابل للتغير فتوكل
 بلا احتياج الى افرده عما لا يتبع قلت احوال الخاصة بالانواع ان كان
 بالحق ما يجب فيه البحثية المعبرة في موضوع الفن يرجع البحث عنها الى البحث عن
 احوال الموضوع بان مثال ان موضوع الفن قسم حاله كذا البحثية المعبرة
 في موضوعية واما احوال الخاصة التي لا يجب تلك البحثية بل كبحثية اخرى
 او تحصيل تلك البحثية فلا يرجع البحث عنها الى البحث عن احوال الموضوع العام
 اذ لا مناسبة لها للفن وما وضع لك هذا زيادة ايضاح في مباحث الموضوع
 ان شاء الله تعالى واما البحث عن احوال المكلد الواجب التي تحتاج في لحوقها
 الى التنوع لا من حيث الوجود فليس في الفلسفة الاول وكذا البحث عن كسبية وسائر
 المعقولات الثانية واحوالها من حيث الوجود بحث عن احوال الموجودات اما احوال

الثانية لها لا من هذه البحثية فلا يبحث عنها في الفلسفة الاول بل في غير ذلك
 كاحوال التي تعرضها كبحثية قابلة الاتصال وانها تبحث عنها في المنطق لا في
 الفلسفة الاول فالمنطق ليس جزءاً منها نعم قد يجعل جزءاً من الفلسفة بمعنى مطلق
 الحكم على تفسير لكما سيجي بيانه ثم اذا بحث عن احوال الطارئة بعد التنوع فتبين
 البحثية المطلقة التي تبحث في الفن العام من تلك البحثية فسمي العلم الذي يبحث عن تلك
 الاحوال فرع العلم العام كالطب للطبيعي فان الطلب باحث عن اجسام الخاصة وهو
 الانسان من حيث التغيير الخاص وهو الصحة والمرض والفرعية العلم للعلم على افرده
 ان يكون دليل الفرع مركباً من صغرى هامة احصول تتضمنه الى كبرى كل مسئلة من
 مسائل الاصل المبينة فيه كالقوة لاصول وعلى كلا المعنيين فالمنطق ليس فرع للفلسفة
 الاول وهو فرع بل لا فرع لها اصلاً بالمعنى الاول لان احوال اللاحقة للموجود
 بعد تنوعه لا من حيث الوجود اذ كل حال يلحق به من حيث الوجود فهو انما يتنوع بها
 كما لا يخفى عند التأمل نعم يمكن ان يكون لها فروع بالمعنى الثاني او بمعنى آخر ثم ان
 سائر العلوم الحكمية اولى من الفلسفة الاول وتحتج اليها لاثبات موضوعاتها
 فيها ولذلك يقال لها الفلسفة الكلية ويقال لسائر الحكميات العلوم الجزئية
 قال الشيخ في وابل الشفا ولان النظر المنطقي ليس نظراً في الامور من حيث هي
 موجودة احد كونه الوجوديين العيني والذهني بل من حيث ما ينبغي في ادراك احوال
 ذينك الوجوديين فيكون الفلسفة عند تساؤل البحث عن الاشياء من حيث
 هي موجودة وتنقسم الى الوجوديين المذكورين فلا يكون المنطق عنده جزءاً من الفلسفة
 وكون الفلسفة عند تساؤل كل بحث نظري ومن كل وجه يكون هذا عند جزءاً

من الفلسفة وآلة ساير اجزا منها فلا تناقض بين القولين فان كل واحد منهما يعني
 بالفلسفة معنى آخر ثم قال في موضع آخر منه بعد ما ذكر هذا الكلام فيه ايضا هكذا
 يجب ان يتصور وان كان ما قاله فاضل المتأخرين في نصره من ان المنطق
 هو ليس بحجة هو اعم مما يمكن ان يقال به ثم قال فان اوجب موجب ان لا يتناول
 بنظر الفلسفة كل ما هو علم بوجوده بل حصها بما هو علم مقصود لذاته وعلم بوجوده
 لا من حيث هو ككل علوم اخرى كان لا ان يجعل المنطق آلة لا جزءا لكنت
 كما لتكلف المستغنى عنه انتهى كلامه اقول اراد بفاضل المتأخرين ان يحكم ان راي
 فان النزاع في ان المنطق هل هو جزء من الفلسفة ام لا كان واقعا في كلام الاقدمين
 وكان حله على الفارابي على النزاع المعنوي وقال ما يمكن ان يقال في نصره من
 راي المنطق آلة لا جزءا من الفلسفة والشيخ حل النزاع على اللفظ الراجع الى
 تفسير الفلسفة فتوله هكذا يجب ان يتصور تعريف بالناراي ثم ان الشيخ يستعمل الفلسفة
 على كلا التفسيرين فيجعل المنطق آداة داخلية فيها وآلة ساير اجزا منها وكل
 اخرى خارجة عنها وآلة لها بناء على التفسير كما يظهر من تتبع كتبه ورسائله
 واذا فهمت ما ذكرنا من كلام الشيخ علمت ان النزاع في قول المنطق في الحكمة
 ليس مبنيا على قيد الاعيان بل النزاع باق على حاله بعد حذف قيد الاعيان
 فليس ما ذكره مبنى لذلك على انه لا خلاف بين الحكماء في ان موضوع الحكمة هو
 الموجود العام من الذي هو واما خارجي لانهم جعلوا الالهى الباحث عن الموجود
 باعية كحوى الوجود قسمات من مطلق الحكمة اتفاقا وايراد الشارع قيد الاعيان
 ليس لاحرازه عن الوجود الذهني بل لظهور حصره في الطرف الثاني والآلة

على اعسار بحث الحكمة على الاعيان وان كانت ايضا باعثة على احوال الموجود
 الذي منى كيف قال الشارع في صريح بان الالهى الذي هو قسم من مطلق الحكمة بحث
 عن الموجود من حيث هو موجود باعية كحوى الوجود واما ان الشريف اعتبر النزاع
 في كون المنطق قسمًا والشيخ اعتبره في كونه جزءا فبنا على ما ذكرناه من الحكمة
 والفلسفة قد تطلقا على الكل وقد يطلق على المعنى الكل فاعتبر الشريف المعنى
 الثاني ولذا احرار النزاع في القسمة واعتبر الشيخ المعنى الاول فحرر النزاع في
 اجزائية ويمكن ان يربط الشريف من القسمة معنى اجزائية بناء على المعنى اللغوي
 على ما يقتضيه ذلك سياق كلامه في موضوع الحكمة كما سنبينه وقيد على ما عليه
 اي في نفسها بلا ملاحظة اعسار معتبر يخرج جميع العلوم الاعسارية التي بحث فيها
 على احوال الموجود على ما هي عليه في نفس الامر كحسب اعتبار المعبر اي يجعل اجبا على
 وضعه لا كحسب اعسار المعبر على المظهر لثبوت الاحوال التي هي في نفسها عليها
 كحسب نفس الامر بلا جعل جاعل ووضع واضح وبذلك يظهر الفرق بين الاحكام
 التي محمولاتها امور اعتبارية يعبر بها العقل وبين الاحكام التي هي كحسب جعل جاعل
 ووضع واضح كما في العلوم العرسية والفقه وامثالهما ويظهر الفرق ايضا بين
 احكام العلية وبين الفقه واحكام بحث عنها فيه بملاحظة جعل جاعل وهو الشارع
 سواء كان في الواقع ايضا كذلك بناء على اثبات الحسن والتبع العقليين ولا
 بناء على منهما وايضا قيد الاعيان عند معتبره يخرج العربية لا موضوعها من
 حيث ان اعتبر فيه الوضع الذي هو امر نسبي لا وجود له في الخارج ليس الاعيان
 على ان اللفظ غير موجودة في الخارج لعدم اجتماع اجزاها في الوجود بل الموجود منها

ابدأ هو وجودها المترتبة على وجه التعاقب اللهم الا ان يحتمل في كون الشيء
 موجودا عينيا بهذا المقدار وكلام الرئيس آه حيث قال فيها اتينا المحررين
 على محتمل الحق اني مهبط اليك في هذه الاشارات والتنبهات اصولا وجلا
 من الحكمة ان اخذت الفطنة بيدك سهل عليك معرفتها وتفصيلها ومن
 علم المنطق انتهى قول المساجد من كلامه صر الاشارات والتنبهات للاصول
 الحكيم ثم متبادر من كنهه قوله من المنطق ان المنطق جزء من تلك الاصول
 واعلم ان كلامه على هذا القولين بناء على هذا المتبادر والافضل ان يكون مراده ان
 قول اصولا وجلا من الحكمة والمنطق وعدم ذكر الاصول المنطق لعدم اعدادها
 واعلم ان قول دبت من علم المنطق وعلى التي هي انواع فنون الحكمة رشده
 اليه قول افتم الحكمة في موضعين ههنا وقوله فيما سبق ان اندراج الحكمة
 لان الاندراج والتقسيم صدق العام على المندرج والتقسيم وعلى هذا الحاجة
 الى تبين الاحوال المشتركة لان بعض انواع الحكمة باحث على الموجودات حيث
 هو موجود على ما هو تحيية فكون الامور العامة اعراضا ذاتية في هذا النوع
 وهو الفلسفة الاولى الموسومة باللاتي ولو سلم ان المراد من الحكمة جميع
 المتعلقة بالموجود على ما استعمل الشيخ كذلك كما مر ونحل التعرنا على ذلك
 بضمير من السكف ونحل الاقسام في الموضعين على الاجراء على اصل اللغة
 ونحل الاندراج على القول لكن لان اسم الحكمة فن واحد بل لفظ الحكمة المطلق
 على جميع من فون كثيرة ولو سلم انه فن واحد موضوعه اشياء متناسبة لكن
 المعهود فيها اذا كان الموضوع اشياء متناسبة ان يكون لاد المشترك بينهما جنس

المحييات المعبرة في تلك الاشياء المناسبة ليكون الاشتراك في امر
 معتد به على ما اشترطوا ذلك ويكون مسائل الفن متناسبة لاشياء
 كما اذا كان لاد المشترك امرا مابينا لقيود المحييات المعبرة في تلك
 الاشياء المناسبة في يكون موضوع العلم متقدما لقيود حيثية مع
 اشتراك ذلك المتقد في امر عام مشترك هو جنس تلك القيود كما لمنطق
 مثلا فانه علم باحث عن احوال انواع العقولات من حيث اتصالها
 الخاصة المشتركة بينها مطلقا لا يصل الذي عد بسببه تلك الانواع اشياء متناسبة
 يظهر ذلك تتبع الامور المشتركة المعبرة في الفنون التي جعلت الموضوع فيها
 متناسبة في تلك الامور فمحل موضوع المنطق والوجود ليس قيد المحيية في غير
 من انواع الحكمة لتساويها في الوجود وجعلها باعتبار ذلك فنا واحدا
 انه لو جعل الوجود قيد المحيية يلزم ان لا يحل الوجود على انواع الموجودات
 بالاطلاق ولا بالتقييد لان الموضوع مع قيد حيثية لا بد ان يكون متعلقا به
 اعترف بالبحث عن الوجود حيث قال كالوجود والوحدة على الاحوال المختصة
 التي يحتاج في عرضها الى ان يصير الموجود نوعا محصلا فان امثال ذلك لا يندرج
 عرضا ذاتيا للعام على ما سيجي بانواعها الظاهر انما هي الضمير على ما في
 اكثر النسخ فهو من النسخ لان الضمير راجع الى الموجود وان كان يتحمل في بعض النسخ
 يرجع الضمير الى اعيان الموجودات يعني ليس المراد على التعرنا من اعيان الموجودات
 التي جعلت موضوع الحكمة هو الموجود مطلقا والالم بالبحث فيها على الاحوال
 المختصة بانواع تلك الاعيان بقود مختصة نفي ملاحظ الوجود مثلا بالصفاء

المناسبة الواجب فيثبت له الوجود المملوئ بذلك الوجه ولا يلزم منه ان يكون
الحكم لغوا لان ملاحظة الوجود وكذلك ليس من الحكم بالوجود ولا مستلزما له
عليه كمال في الباقي على صيغة آية على حذف والافعال وكذا الحال في
قول الشارح عن الاحوال المشتركة اي المشتركة فيها وكذا في قول الشارح
المشترك اي المشترك فيه فاما كمال الوجود والوحدة اشتركا بالنسبة الى الوجود
بناء على ظاهر الحال والا فذاته ذات تحت يكتفي فيما ينسب الى الوجود والوحدة
وغيرهما من الاوصاف الا ان العقل كجسدييات والاعتبارات تغييرا
لا وصاف المعايير له بالتعابير الاعتبارية الذي يعتبره العقل بين الشيء و
نفسه والوجود والوحدة وان كانا اعتباريين في غير الواجب ايضا الا
انما ليسا بشيئين في اعتبار آخر هو منشأ اعتبار التعابير بين الشيء ونفسه
ثم ان المفهوم من قوله كمال الوحدة والوجود من قول الامور العلية المحولات
يثبت هناك للاعيان مفيدة بما اشترنا اليه ان الوجود من جملة المطالب
العلمية وليس كذلك لانه لو كان المطالب يلزم بحصيل الحاصل لان موضوع المطالب
يجب ان يكون معلوم الانية فلا يمكن ان يكون الوجود من الاعراض الذاتية التي
تطلب اثباتها بالبرهان نعم ثبت وجودات الاشياء في العلم الالهي
مستقيم مطلق الموجود اليها فالانتم عرض ذاتي لمطلق الموجود والمعلوم
بالذات ومطلوب من مطالب النفس المستهي بالالهى مثبت فيه بالبرهان ايضا
اذا كان الموضوع اعيان الموجودات لا يجوز ان يكون الوجود من المطالب لان
العين مخرجة عن مأخوذ بالوجود فان قيل آية السؤال مع جوابه الذي

زينة الشرف المذكور في هذا الشارح ليس مسائل اى ليس مسائل
فان المسئلة تطلق على المحول ايضا على ما سيجي في مباحث الموضوع البحث
عبارة عن ثبات المحولات فلا بد ان يكون المحول عن محول على ما هو عليه
من اللفظ والعبارة الظاهرة ان يقال لان البحث عن الشيء عبارة عن حله على اخر
قلت الظاهر ان يقال حذف المضاف في هذا الموضوع شاع ذائع البحث
عن احوال الامور العلية فلا يلزم في حل اللفظ على خلاف المتبادر من اعتبار
امور مشتركة اخرى ثم ان هذا الجواب يقتضي ان لا يكون لا مكان والوجود
والوجود مشددا لحوال المشترك بالمحولات عنها الا ان الشارح ورد الا مشددا
بناء على الواقع على زعمه الذي حققه في اجواب الذي اختاره لا بناء على علم الشارح
لم يكن البحث عن احوالها بحثا عن احوال الاعيان مع ان الكلام فيه كما يدل
عليه قسم البحث عن احوال الاعيان بقوله فابحث اده وانما لم يكن البحث عن احوالها
بحثا عن احوال الاعيان لان ملك الاحوال المحول على نفس الامور العلية لا على
المحولات المأخوذة منها كتون الوجود زائدا ومشتراك ومعتقولات ثابته والاعيان
والوجود من الاعتبارات واثبات ذلك من احوال المحولات على نفس الامور العلية
واحوال المحولات على نفسها لا يكون احوال المحولات على الاعيان فلا يكون البحث عنها بحثا
عن احوال الاعيان وقد علمت فيما سبق كيفية ارجاع البحث عنها الى البحث عن
احوال الاعيان فتذكر بل يجب ان يقال آية يريد ان الامور العلية بما يحمل عليها
من الاحوال في بابها موجودات على وجه حملها على الاعيان ومتصوفا بآياتها
لما ذكر هناك من ان قال مثلا في قولنا الوجوب اعتباري ان الوجوب الوجود

واجب بالوجوب الاعتباري الخاص به وان المبدأ الاول وجوبه انما هو
اعتباري ونسب عليه امثاله وقوله يثبت هناك اي ماخذها من الاحوال
وهذا وجب على علم ان المصنف لما رتب الطرف الثاني على الامور العامة وحسب
الاعراض ومباحث الجواهر ومباحث الواجب وقال الشارح في توجيهه
وقسم الطرف الثاني الى قولين او بالواجب فهو العلم الالهي من الشرفين
بمجموع ذلك ان موضوع الحكمة هو انواع الاعيان من الاعراض والجواهر
الواجب ونسب ما قدمت يداه من اصول الحكمة النظرية ثلثه طبيعي
موضوع الجسم الطبيعي من حيث التغير ورياضي موضوع الكليات المتصلة
او المنفصلة او هما جميعا على ما فصل في موضعه والهي موضوع الموجود
من حيث هو موجود وعلى هذا القصد لا اشتباه في البحث عن الاحوال
العامة اي التي ثبت للموجود من حيث هو موجود لا بخصوصية نوع من
انواعه وهذا معنى الامور العامة عند الحكماء لا ما ذكر في الكتب الكلامية
التي لا يكاد يتم الا بالتمحل او التعسف فانهم والبحث عن الاحوال
ايضا اي التي ثبت لموضوع الموجود من حيث خصوصيته وهذه القسام
الثلاثة مع ان كل منها في عبارة واحدة متميزة بموضوعه عن الاخر مندرج في
مفهوم هو جنس اسم له ووضع له لفظ الحكمة وهذا المفهوم متصل ونحو
بالعرف الاسمي هو ان الحكمة علم آه الا ان المصنف نظر في ترتيب كتابه
الى انواع الموجودات على ما اشتهر الى الشارح حيث اورد وجوبه
بالنظر الى انواع الموجودات فجعل لكل منهم بابا على حدة وجعل لمباحث المبادئ

لأنها

لأنها احوالها بابا آخر على حدة فلهذا اخلط بين العليين وتوزيع المسائل
في ابوابه فان باب الامور العامة جزء من الالهية فرقة منه وجعل بابا على حدة
وقدمه على سائر الابواب لكونه مباحثا سائر الابواب وان
مسائل باب الاعراض وباب الجواهر بعضها طبيعية وبعضها الهية ومسائل
باب الواجب جزء من العلم الالهي وبالجمله اورد مسائل العليين على وجه
واخلط نظرا الى ما ذكرنا فتوهم الشارح انه ان المذكور في ابواب الكتاب
ما هو دايم مسائل علم واحد غاية ان موضوعه متحد وشرك في امر عرضي
وهي انواع الموجودات المشتركة في الوجود فنقسم الامور العامة فوقع فيها
وقع ولا عجب فان لكل عالم هفوة ولكل صاير نبوة ولكل جواد كبوة ولقد
اقبح المصنف غاية القبح حيث خلط بمباحث العليين رعاية امر ليس رعاية واجب
ولا مستحبة الشارح وقسم الطرف الثاني اربعة اقسام استعمل التقسيم
الاقسام على المعنى اللغوي اي التجزية والاجزاء لا على المعنى الاصطلاحي لان الطرف
الثاني لا يصدق على قسامة وهو قد الشارح فهو الامور العامة فيه
مستحبة لان الضمير راجع الى البحث مع ان قسم الامور العامة ليس عن البحث عن
الاحوال الا انه سأل في العبارة لوضوح المقصود وكذا ان يرجع الضمير الى
البحث باعتبار دلالة البحث عليه وبهذا الحال في قوله فهو قسم الجواهر فهو قسمها
في العلوم الالهية وقد وقع في بعض النسخ في الامور العامة بآثار ثمانية الضمير
باعتبار الجبر وانما لم يقل فهو قسم الامور العامة لشبهة ذلك القسم بهذا الضمير
وتقدير الشارح لفظه القسم ليس لانها مقدرة في الكلام بل لانها من المعنى لفظ

الامور العامة فلم يذكر القسم في الرابع ايضا لانه موسوم بالعلم الالهي كلف
باب الاعراض وارجوا هرفانها لم يشتهر اهذير العنوانين عند الاوائل وان
اشتهر بهما في زماننا هذا ولذا ذكر لفظة القسم فيها اما مطلقا اي بدون
ملاحظة عرضها لا يرغام ذاتي او عرضي بناء على هو المذهب الصحيح في العرضي
الذاتي من ان العرضي بواسطه اعم ذاتيا كان او عرضيا لا يعده عرضا ذاتيا
او بملاحظة كون عرضها للاعيان بواسطه اعم عرضي بناء على مذهب المجتزئ
كون اللاحق بواسطه اعم ذاتي عرضي ذاتيا وقيد الاطلاق لتعميم التقييد
بالمخصص لا لتعميم الواسطه ههنا للذاتي والعرضي لعمومها اي في حد ذاتها
واي كانت قد اعتمدت تخصيصها بحسب البحث متنا ولا ان هذا انقضى لما
ذكر سابقا من ان موضوع الحكمه اشياء متعددة متناسية وهي انواع
الموجودات فيكون الحكمه في علم واحد اكون كل من الحكمه النظرية والعلمية
جزا منه فكيف يكون توحيها متناولا لاجزائها فكان الشرف يتقطن بعباده
ما قاله في تعريف الحكمه وموضوعها فكتب لاصلاحها حاشية بعد امتسار
نسخ كتابه فقال المتقدمون قسموا الحكمه الى النظرية والعلمية المفسرين
ذكرناه وجعلوا قسم النظرية في المشهور ثلث الالهية والطبيع والارباب
واقلم العلية ايضا ثلثة علم الاخلاق وتبدير المنزل وسياسة المدن و
المتأفرون اعترفوا في قسم النظرية ما في الكتاب انتهى لكن هذه الحاشية
بطلت من وجود الاول انه جعل الحكمه في السابق علما واحدا وجعل بواب
المذكورة في الكتاب اخراوه فكيف يعتبر ما في الكتاب في التقييم لانيال مراد

قسمه الكل الى الاجزاء لانا نقول بنا في ذلك متبادلا قسم المتأفرون في قسمين
الذي هو قسم الكل الى انواعه قطعا اشياء ان هذه القسم لم تنع في كتاب المتأفرون
غير صاحب المطالع وهو اعتبر هذه القسم ليس ذكرناه سابقا نعم هذه القسم
مشهورة في الكتب الكلاسيكية وهي هناك واقعة في محراب الان حلة الابرار في
واحد على اصلهم بضبطها موضوع على ما بين في تلك الكتب الثالث
ان لاقسام المذكورة في الكتاب ليس كل منها فن على حدة لا عند المتقدمين ولا
عند المتأفرون فكيف يجوز قسمه مطلقا الحكمه اليها الرابع انه يلزم من اعتبار ما في
الكتاب في القسم ان ثبت اثبات موضوعات الحكمه فيها ولا يكون سلب اثبات
اذ لم يتقدم على اعتبار رسم في آخر ثبت فيه موضوعاتها كما في اعصار المتقدمين
لان مرحلة اقسام الحكمه في اعتبار رسم هو الغرض لا الهى وموضوعه الذي هو الموجود
مرحبه هو الموجود معلوم الاثنية بالبداهة ويثبت انية سائر الموضوعات
فيه بقسمه الموجود اليها على ما مر غير مرة فالقسمه التي نسبها الى المتأفرون
باطلة قطعا وانما اطبقت في محقق موضوع الحكمه وما يتعلق بها لانه من
مرحلة الافهام ومضلة الاولام كما مر حيث قال اذ بها يتوصل الى
تلك المعارف بقدرتنا واختيارنا اي من حيث هو كذا كذا فخرج
المباحث الطبيعية والالهية اللتان يحث فيهما الموجودات التي وجودها
بقدرتنا واختيارنا لكن لا من حيث هي كذا كذا كالخروف والالفاظ المنفردة
عنها في الطبع والالهي من حيثيتي المفسرين في موضوعها لا من حيثية ان
وجودها بقدرتنا واختيارنا فافهم وانما اقتصره واما اقتصاه

على التبيين في النظرية وتركه الرياضي جده واه في تكميل النفوس ولقد اعتناء
ان سرشانه في زمانه لان القوة العالمة اشرف والا والى ان يقال
لانها استغنى عنها بالشرعة المصطفوية لقاء آثارها في العلوم
والمعارف آثار النقص لا آثار النفس ولا آثار قوتها فانها قاذرة لها لا على
ايها فليس هذا كلام خطابي مبني على اعتبار العرف فان العلوم والمعارف
يجعل من آثار النفس وان است الا ان يحمل الكلام على التعميق بحيث فلك ان يحمل
الاضافة لا دون ملابسة او حمل الكلام على المشاكلة لاضافة الاثر الى العاطة
ابدأ بالادان من هذه العبارة لعقضة ان يكون للزمان زمان وان يكون
اباد شفاقة بعضها اقوى من بعض على قياس قولهم سلطان السلاطين وقاضى
القضاة مع ان لا بد واحد بالشخص لا بعد وفيه فلا يصح جمعه على اباد وابد
قلت امثال ذلك كثيرة كالازل والسرمد والعالم فان كلامها كل شخص
شخصه فجمعها باعتبار افرادها الفرضية وكذا اقرئها باذخال الالف واللام
والمقصود من فرض الافراد للابد وجمعه ثم اضافة الابد اليه مما المباشرة
في ابدية الشيء يعني ابدية آل امرها الى اننا لو فرضت ابدية آخر كانت
هي ازيد منها اذ سقط اثرها ان قلت آثارها حاصل في المرتبة الثالثة
والرابعة للقوة العلية لا يتقطع قلت هذه الآثار ليست من آثار القوة
العالمة بحسب حقيقة فان آثارها هي آثارها حاصل في المرتبة الاولى والثانية
والآثار حاصل في الاخر انما هي في نضج المبدأ بعد كحصول القابلية بالآثار
الحاصل في الاولى والثانية وعلم منه ان المرتبة الثالثة والرابعة ليست من آثار

القوة العلية بحسب حقيقة وانما عدمها منها لترسها على آثارها حاصل في
المرتبة الاولى والثانية وهي جنبه اه ولذا جمع الاثر والعالمة و
افرد في العالمة فانهم الجهل البسيط آه هذا بناء على ظاهر الحال من العلم
للنفس والجهل لعدم ذلك الكيف عما يشانه ان يكون متكيف به واما
بناء على الجوهر الحقيقي في حقيقة العلم من انه عين العلوم والمعارف بينهما بالآثار
وعلق النفس به بحيث كونه عاقله ومجرد آياها عن اللواحق الغريبة ومطرا
له حتى يكون صورة متطابقة لما هي صورة له بحسب كيمته ومميز آياها عند العقل
لا من حيث كونه كنهه ثابتة لها ومعنى كون النفس عالمة ان يكون لها علم بالعلم
المعلوم فلا يقابل من العلم والجهل بحسب انهما فان الجهل فيكون عينا لما فيه التغيير
وكما ان لما فيه المعقولة علم باعتبار معلوم باعتبار كذا لك لما فيه الغير المعقولة
جهل باعتبار مجهول باعتبار نعم اعصاب والجهلية الذي به التغيرات من الجهل والمجهول
تقابل باعتبار العملية الذي يتغير به العلم والمعلوم ما بل لعدم والملكية كما
لا يخفى عند التأمل الصادق فعل حقيقة الحال يصح ايضا قوله الجهل البسيط آه
انما يتمايز بملكاتها لانها مضاف اليها والاعدام الصرفة لا تتمايز طاهلا
فاذا لم يتمايز الا بالاضافة الى ملكاتها لم يكن تمييزها الا باعتبار قسمتها وانما فهم
من الجهل البسيط قسم الى الاول والثاني لان عدم العلم ما مسبق بعلم اولاد
سهم الى غير الزوال وغيره بما اعتبار انقسام العلم وهم باطل لان التقيما
وانما ليس الا باعتبار تقسيم العلم كما لا يخفى عند التأمل فكما ان المعلوم
اذا انقسم العلم سفع عليه انقسام منقسم العلوم وهذا لا ينافي نزع انقسام العلم على

انتام ذات المعلوم واذا كان كذلك فكما انتم المعلوم باعتبار منهوتها
 لانتام العلم كذلك ستم منهوت مجهول تبعا لانتقام الجبل الى الطرف الاول او
 المنطق في كونه ورجوع الضمير الى الطرف الاول هو ان سبب الكتاب
 فانه قال الطرف الثاني في اربعة اقسام ثم قال الطرف الاول في المنطق هو فسان
 ورجوع الى المنطق او الى قول الشارع ولما كانت اعادة اليه وتجه عليه انه
 يلزم في حجب الظاهر جعل المقدمات جزءا من المنطق اقول انما قال حجب الظاهر
 لانه يلزم من حصر المنطق في قسمين كل هو في ما جزاء من المنطق لانه ربما يكون
 القسمين مع ان فيه غيره ولا يذكر ذلك الغير لعدم الاعتداد بشانه وكونه
 من توافيق العنوان على انه لم يقل ههنا القسمان في المنطق حتى يحتاج الى التاويل
 بل قال حصره ولا يلزم من حصر المنطق في قسمين حصر المقسمين المنطق الا ان الظاهر
 واما يلزم جعل المقدمات حجب الظاهر جزءا من المنطق مرفودا ههنا لاكتساب
 وانها ما كتبت في القدييات فلازم على تقدير رجوعه في فهم وفهم لاكتساب
 التصورات الى بيان طريقة فيسبيل انما يحتاج الى التفسير بقوله الى المجهولات بناء
 على ما ذكره الشريف من كحصيل الحاصل اذا جعل الاكتساب مضافا الى المنقول واما
 اذا جعل مضافا الى المنقول واما اذا جعل مضافا الى الفا على ان بيان طرق اكتساب
 التصورات المعروفة بالمجهولات التصورية المطلوبة وكذا قوله لاكتساب التصورات
 وجعل العلوم بعضها كاسية وبعضها مكتسبة شاع في عباراتهم فلا معذور في ذلك
 كل البعد قائل فاكنت بها كحصيل الحاصل فالحكم المكتسب هو المجهول الى جهة التصور
 او من جهة التصديق اقول هذا المقام يتقضى بسطا وتمهيدا لانه زلت فيه اقد التام نظر

فكلمهم ضلوا فاضلوا اعلم ان ذات الصورة احاصد في الذهن مع نفع
 النظر في حصولها وعن علميتها ومعلوميتها اي ذات موصوف كحصول
 بلا اعتساب كحصول مع كليا كان وجزئية تتميز عن الآخر مثلا بذاته بلا حقيقة
 جارية بينها وتميز الشخص زائد على ملك كحقيقة وعارض لها لان ذات الصورة
 ان كانت كلية فلو كانت لها ماهية جارية يلزم ان يكون للصورة الكلية صورة
 كلية اخرى فيتم وان كانت جزئية يكون مقتضى شخصتها بالشخص كذا الا مكان
 وامثاله فلا يحتاج في تميزه الى شخص آخر كما لا يحتاج الاشخاص الى شخصيات اخرى
 في وجودها الخارجى وبالحكمة كل صورة متميزة في الذهن شخص فتميز بذاته
 فان كانت جزئية فلها ماهية ذهنية وشخص فتميز بشخص ملك لماهية به و
 زائد عليها عارض لها ومجموع الماهية والشخص الذين هما عبارة عن الشخص هو
 ذات الصورة الذهنية وتميز بذاته عن آخر مثلا لا يتشخص آخر زائد على ذات
 الصورة لان سبب التميز داخل في ذات فلا يحتاج الى تميزه الى امر آخر خارج
 ذاته كما هو الحال في الاشخاص الخارجية وان كانت كلية فلا ماهية لها ولا شخص
 يمتاز به ملك لماهية بل امتياز تلك الصورة الكلية عن آخر مثلا بذاتها كما لا
 اجزئية الذهنية او الخارجية لان الذهن مظهر اوسع من الخارج يظهر فيه الكلية
 بكليةها وجزئياتها الذهنية الغير المادية بجزئيتها نفس لذات الصورة
 منهوم كلي عارض لها خارج عن ذاتها ككونها صورة وحاصلة في العقل و
 اثباتها في هذا الاعتبار حرى عرضي لذلك المنهوم باعتبار ان كل واحد من
 ذات الصور الذهنية كلية كانت او جزئية معروض لذلك المنهوم الشخص

بتخصيص ما زاد عليه فالتخصيص في الحقيقة بحسب هذا الاعتبار يخص كل المفهوم
 المعتاد للصورة الذهنية لا للصورة الذهنية نفسها فكيف فان ذات الصورة
 الذهنية لو كانت لها شخص زائد عليها ووجودا لازما باعتبار حصولها
 في الذهن لا يكون الصورة عين في الصورة اني حقيقة الموجودة في الذهن كونهما
 صورة ذهنية لان ذلك الشخص الزائد اللازم لها من الوجود الذهني ليس معتبرا
 في ذات الصورة وانما لا يكون الصورة الذهنية صورة علمية محضة بل مركبة
 من العلم وغيره لانها تكون شتملة بما ليس في ذات الصورة وما يقال من ان الصورة
 الكلية تشخص الشخص الذي لا يحال تشخص الشخص المحل فباطل لان حلول الصورة في الذهن
 ليس حلول خارجيا حتى تشخص شخص محلهما لانه لا كان كذلك يلزم ان يكون الصورة
 عرضا حائلا في الذهن فلا يكون في موجودة ذهنية بل عرضا موجودا في كانه
 ويلزم منه اما ان يكون حائلا في الاشياء اعراضا للذهن او لا يكون نفسا حائلا
 موجودة في الذهن بل يكون كونهما موجودة في الذهن عبارة عن حصولها عرض
 في الذهن حاك لها كالصورة الحسية بالنسبة الى المحسوسات وكلها باطن
 وسيا يتكامل هذا المقام بزيادة البسط والتفصيل في بيان الكل والجزء
 ان شاء الله تعالى فيضرب الصلح عنه فيقول الصورة الكلية المتميزة بحسب ذاتها
 لا بحسب مفهوم صادق عليها عارضا لها بعضها حكم العقل بوجودها خارج الذهن
 كصورة الانسان مثلا وبعضها حكم بوجودها في الذهن لا خارج الذهن كصورة
 الاعتبار الذهنية والصورة بهذه الحقيقة اي ما خذ ذاتها مع قطع عن حصولها
 في الذهن ذات العلم وذات العلوم هي باعتبار حصولها في الذهن معلوم باعتبارها

بذلك حصول موجودة ذهنية كونهما بذلك حصول موجودة في الذهن فالموجود
 في الذهن بذلك حصول هو ذات المعلوم التي هي صورة مطابقة لها هي صورة له
 ووجود تلك الصورة في الذهن هو معنى وجود الشيء في الذهن باعتبار صورته لا
 العلم من حيث هو علم الذي ذلك حصول حقيقة معتبر فيه ولا المعلوم من حيث هو
 معلوم لان العلمية والمعلومية لمخوطتان بعد ملاحظة وجود ذات المعلوم في الذهن
 كما لا يخفى عند التأمل الصادق نعم العلم المعبر فيه حقيقة هذا الحصول اذا لا حط العقل
 بحكم بوجوده في الذهن حصولا خفيا بداهة لا بصورة فقط لانه لما كان معتبرا
 في حقيقة حصول الصورة في الذهن التي هي اعتبارا من اعتبارات العقل كانت
 الحقيقة العلمية من الاعتبار الذهنية التي يعتبر العقل كالا مكان والوجود
 اما لما فالعلم من حيث هو علم من الموجودات الذهنية بذاته لكن لا بالحصول الذي
 هو حقيقة معتبرة في حقيقة بل حصول آخر يقبض العقل عند ملاحظة حقيقة التي اعتبر
 فيها حقيقة الحصول لذات الحصول من حيث هي صورة وهذه الحقيقة داخل في نفس
 العلم من حيث هو علم والحصول داخل في مفهومه لاني نفس وكذا المعلوم من حيث
 هو معلوم فانه من الاعتبار الذهنية الموجودة في الذهن بذاته لكن هو ايضا
 موجود فيه كحصول آخر لا بكل الحصول الذي اعتبر في حقيقة المعلومية فقد ذكرنا
 ان لما هي هي ذات الصورة وصورة مطابقة لها بها موجودا لما هي في الذهن
 والصورة التي هي موصوفة الوجود الذهني بالعقل ان اعتبر ذاتها من حيث هي
 ذات المودات الموجود بالعقل وذات العلم وذات المعلوم وان اعتبر وجود
 اي تميزا في الذهن في حد ذاتها في الوجود من حيث هو موجود وان اعتبر وجودها

للعقل في المعلوم من حيث هو معلوم وان اعتبر باعتبار حصولها في العقل من
ان ذلك الحصول فيه سبب تميزا للذهن في العلم من حيث هو العلم ^{لصطلح} والعلم من حيث
الحكماء يطلق على الصورة باعتبار هذه الحقيقة المذكورة وعلى ذات الصورة
التي تعتبر لها تلك الحقيقة وقد يطلق على من شأنه ان يكون صورة ذهنية وقد
يطلق على نسبة الذهن لتلك الصورة من حيث حصولها فيه وهي المرادة من العلم
في عرف اللغة كما في قولنا اعلمه ولا اعلمه واذا قل فعل فلان كذا التحصيل العلم
لا يكون ان يراد من العلم المعنى الاول والثاني لان الاول اعتبر فيه حيث الحصول
في الذهن والمعنى الثاني هو ذات الحاصل بالفعل يكون كحصيل العلم على ذهن المعين
تحصيل الحاصل فلا بد ان يكون مراد هذا القائل اجد المعينين الآخرين واذا قيل
زال علمه يكون معناه زال من شأنه ان يرسم على التام بتفخيم الصورة وانما
بالحكمة او انعدم النسبة على ما هو عرف اللغة بتفخيم الصورة ايضا واعتبرنا
من ذات الشخص الخارج فالماهية موجودة بها في الخارج وذات الشخص
بالوجود بحسب الحقيقة من حيث هي موجودة بالفعل باعتبار اخذها مع الوجود
وتشخص باعتبار انها تميز وتخص باعتبار اخذها مع ما يميز ويخص كحصيل الشخص كحصيل
ومنى زوال انعدام الماهية تفخيم وارتفاع بالمرءة وكحصيل الصورة العلمية عن
تحصيل الماهيات بصور احتمل صور اعلمية كما ان اتحاد الاشياء من الخارج باعتبار
على اتحاد الماهية في الخارج حتى يكون اشخاصا خارجية وبالحكمة الاتحاد في الخارج التحصيل
في الذهن عبارة عن جعل الماهية شخصا وصورة ولو كان الاتحاد والتحصيل متعلقان
بالشخص والصورة بالذات يلزم ان الشخص شخص وصورة الصورة مرة اخرى يلزم كحصيل

ثم الصورة يطلق على العلم والمعلوم وعلى ذاتها الموجودة في الذهن بحسب الحقيقة
واذا اطلقت اطلقت على العلم او المعلوم كقول المراد من في الصورة هو ذات
العلم والمعلوم الموجودة في الذهن بحسب الحقيقة واذا اطلقت على ذات العلم والمعلوم
مع قطع النظر عن علميتها ومعلوميتها يكون المراد من في الصورة نفس الماهية بلا
اعتبار بوجودها في الذهن او خارج وما ذكرناه طرانا الحصول في العقل الذي
اعتبر في مفهوم العلم حيثية معتبرة في حقيقة العلم وعلمية ذات ليست باعتبار
الحقيقة وبهذا الاعتبار كان العلم من الاعتبار ذات الذهنية وهذا الحصول ^{المأخوذ}
حيثية في حقيقة العلم ليس معنى وجود العلم في الذهن بل معنى وجوده في الذهن انه
اذا لوحظ الصورة بهذه الحقيقة لا كبد العقل له الوجود خارج الذهن هذا على تقدير
ان يراد من العلم الصورة بهذه الحقيقة واما اذا اريد من العلم نفس الصورة الذهنية
الحاصلة في الذهن بالفعل لا اعتبار حيثية حصولها فيه كقولك الحصول معنى حصول
العلم في الذهن ولا يلزم على كمال التقدير حصول الشيء ووجوده جزاء من ذات
الشيء اما على الاول فلما بيناه واما على الثاني فخط على هذا التقدير ولزوم
تحصيل الحاصل من القسب العلم على ما ذكره الشرح ليس الا لاجل الصورة
موجودة في الذهن البتة وان لم تعتبر في ذاتها حصولها فيه لاجل حصولها في معتبر
في ذاتها ومنهوها والفرق بين العلم بالمعنى الثاني وبين سائر الاعتبارات التي
ان هذه الصورة الموجودة في الذهن وان كانت موجودة في ذاتها كسائر
الاعتبارات لكن باعتبار كونها صورة للغير بخلاف سائر الاعتبارات الموجودة
في الذهن بذاتها ولذا كانت الصور من حيث انها صور على الاطلاق اى هو كانت

صور اعراض وصور جواهر وصور الاعيان العقلية معقولات مجردة قائمة
 بنفسها بحسب الوجود والذهني وان كان من بعض الماهيات التي تلك الصور لها
 قائمة بذاتها كاهية الامكان فانها بحسب وجودها بذاتها في الذهن غير قائمة
 بل يوجد في صفته الماهية الممكن بخلاف صورها من حيث صورة فانها قائمة
 بذاتها في وجودها الذهني لا يكون لها صفته للغير وسائر الاعتبارات الذهنية
 وجدت في كونها صفته للغير لان لا صور الوجود في الذهن اذ لم يكن صور للغير
 كون معقولات ثمانية للمعقولات الاول ثم انه ربما حصل في الذهن صورة ما
 ينكشف بها ماهية ما عند العقل كمن يحكم عليها بلا كون ذات تلك الماهية
 موجودة في الذهن بحسب كنهه بسبب حصول تلك الصورة فيه بل الموجود بها ما
 افرى بلا كون تلك الماهية الاخرى بسبب تلك الوجود والذهني منكشف عنه
 العقل كمن يحكم على علم ان العلم وان كانت صورة حتمية
 في العقل لكن تلك الصورة ربما يكون علما لما ليس له طريق الوجود والذهني لما
 افرى وهي الموجود بها في الذهن لا ماهي علم له وانما يكون علما للعلاقة
 الخاصة بين الماهيتين كمن يكون تلك الماهية الاخرى في الذهن بصورة
 الذهنية سببا لمعلومية الاولى بلا كونها موجودة في الذهن كمن كانت
 بسبب حصول صورها المتطابقة لها في الذهن كما في العلم بالشئ من وجه
 كالعلم بالانسان لخاصة مثلا فان الوجود وصوره الضاحك من حيث الضحك
 لكنها قد بها بجهلها وجمالها ومن هنا ظهر ان العلم بالشئ لا يتغير وجوده في الذهن
 بحسب انه وحيثه بل كمن فيه وجود وجوده في الذهن اعم منه في علمه بكنهه

وفي هذه الصورة ايضا العلم والمعلوم متحدان بالذات ومتساويان لا تبا
 فان صورة الوجود من حيث حصولها في الذهن علم ومن حيث انها متميزة للذهن
 وكونها متميزة في الوجود وعنوانها معلوم وقد يطلق المعلوم على في الوجود
 ايضا لكونه متميزة عند العقل بذلك الوجود لكن المعلوم بحسب حقيقة هو الوجود ايضا
 لكن على وجه كونه عنوانا لما هو وجوده لا عنوانا كحقيقة نفسه فانه لو كان كذلك
 علما بالوجود لا علما بالشئ من الوجود فان قلت اذا الصورة موجودة في الذهن
 ومتطابقة لذات الصورة ومتميزة به في كنهه التي بعضها من كنهها في الخارج جميع
 ان كل موجود في الذهن اعتباري فيلزم منه ان يكون احتقايق اعتباري عقليته
 قلت الموجود في الذهن انما يكون اعتباريا محضا اذ لم يكن صورة للغير واما
 اذا كان صورة له فاعتباريته وحقيقته تباين لما هو صورة له فالوجودات
 في الذهن بحسب ذاتها لا يكون لها صورة للغير امور اعتبارية محضة تعتبر العقل
 من عند ولا من الغير كما اذا كان الموجود في صورة للغير فافهم وقد تبين ما حتمناه
 ان سببه في الذهن من الصورة العينية الماهيات التي هي صورة حقيقة لها في
 وجودها الذهني كسبب الاشخاص الخارجية اليها في وجودها الخارجي كمن الشخص كذا
 من حيث هو شخص اعتبارا اخذ الوجود معه لا وجود له في الخارج وهو ظ ولا وجود له
 في الذهن ايضا لان الجرحي في الخارج حيث هو جرحي لا يحصل في الذهن وهو ايضا
 ظ ولا وجود له في كنهه ايضا لان الموجود فيه شئ ومثال له لادائه وطلبه
 والمثال عرض خارجي حاله في القوة الحاسة حاكية له فعلية بحسب حقيقة انما هي جرحية
 ليس الا بطريق العلم المحسوس او بطريق العلم محسوس كل شخص في ذلك الشخص لا يبال اذ لم يكن

معلوماً فكيف يمكن ان يحكم عليه بهذا الحكم لاننا نقول يمكن فيه كونه محسوساً متشاكلاً او
 معلوماً بالحواس الكل ولا يلزم في هذا الحكم ان يكون معلوماً بخصوصية جهة ذاتية
 ونفس على ما ذكرنا في العلم حال الاحساس فالشيخ يحل في المحسوس باعتبار وجوده
 موجوداً خارجياً واعتباراً ان ينكشف كصورته في تلك الصورة احيائية التي هي عبارة
 عنه كسب احيائية وان كان بينهما فرق بالاعتبار احساس وباعتبار انه هو المنكشف
 احسسه لانه عين الصورة المنكشفة محسوس قد يطلق المحسوس على ما في الخارج كما يطلق
 المعلوم في العلم بالوجه على ذي الوجه كالمحسوس كسب احيائية ايضا هو ذات الشيخ المثال
 المحاصلان في القوة احيائية وباعتبار انه امر حاك لما في الخارج يسمى صورة
 لكن فرق بينه وبين العلم فان الصورة في العلم عين في الصورة ومختصة بحسب احيائية
 وان كان بينهما فرق بالاعتبار بخلاف الاحساس فانه مخالفت لما هو صورة كسب
 الذات واحسسه لانه عرض حاله في القوة احيائية بخلاف ما في الخارج الذي يحكيه
 ويسمى عساره صورة وبهذا التحقيق الذي ذكرناه في حقيقة العلم ان كل الشبهات
 السادسة والتوجيهات الكاسدة في مباحث العلم خصوصاً الشبهات الواردة
 على قول الشريف فالمكتسب هو المجهول فليست برأي الطرف الاول او المنطوق قال
 في الحاشية رجع الضمير الى الطرف الاول هو المناسب بمقتضى الكتاب فانه قال
 الطرف الثاني اربعة اقسام ثم قال الطرف الاول في المنطق وهو قسمان ووجه
 الى المنطق اقرب الى قول الشارح ولما كان الحاجة اليه وبوجه عليه كسب الظاهر آه اي
 لا يلزم حصه لان مثال ذلك مشابهة في العبارة والمقصود معلوم اقول الظاهر
 ان هذا الكلام من الشارح توطئة وتبيان لمصر الطرف الاول في قسمين فالأول في قول

الشارح ايضا رجع الى الطرف يظهر ذلك بالتأمل في سياق الكلام فانه
 في صدد بيان ترتيب الابواب وتعدادها وحصره فكانه قال قد تم الطرف
 كونه في المنطق والمنطق مقدم وحصره في قسمين لانه لما كان آه اي المجهول
 مرجحة التصور لا يقال من كتب الكتاب المجهول من جهة التصور او التصديق ليس الا
 تحصيل ذلك التصور والتصديق يعود والمخذور لاننا نقول ان كتاب التصور
 بغير ذلك الكتاب يحصل للحاصل دون كتاب التصور احيائية بهذا الكتاب
 فالعبارة اذا ابيحت على ظاهرها بينهم الاول واذا اولت بما اولها الشارح
 بينهم منها الثاني كما لا يمكن على التأمل وبهذا لا يحتاج اليه في قوله هي اما ان
 يطلب تصور آه لان المتبادر منه هو المعنى الثاني بسبب التصور والتصديق
 الالمجولات بخلاف العبارة الثانية فان التصور والتصديق فيها ليسا بضمين
 اليها فافهم لم من الاختصار انحصار العلم في القسمين او انحصار المنطق المتفرع
 على قوله اي اما ان يطلب الى افراده بقوله لا يؤم آه لانه اذا اريد من التصور
 والتصديق ههنا ما مرشانه آه يراد منها في المنطق عليه ذلك المعنى ايضا على ما
 لا يمكن على التأمل في السياق واذا اريد منها ذلك المعنى هناك لم من الاختصار
 الا بما ذكره الشريف فلا بد ان يقول طرفاً لمؤونة التطويل وظهور الاختصار من
 اول الامر بلا احتياج الى منه ما يتطويع وايضاً الملازم للشرط اعني قوله
 ولما كان هو هذا التأويل على ما لا يمكن لا انحصار المعلوم آه انحصار العلم
 القسمين لا انحصار ذات المعلوم فيما يتعلق به ذلك القسمان واما انحصار المعلوم
 المعلوم فيها فلا انحصار العلم فيها فلا بد ان يذكر ههنا نفع انقسام المعلوم على

انقسام العلم فيما سبق بتول فكذا آه وكذا اى ل في قوله هي متعلقة بالجهول
 اى بذوات الجهولات لا بالماخوذات بوصف الجمل لان تسميتها بالجهول
 ايجمل على ما ذكره سابقا بالتفريع عليه بتول كذا الجهول آه فتقول فيما يتعلق
 بالجهول اى بذوات الجهول لما مر آتينا من ان تميز الاعداد وتسميتها
 بالملكات فاذا كان تسمي الملكات باعتبار شئ متعلق به يكون تسمي الاعداد
 ايضا باعتبار ذلك الشئ بحسب تعلقاتها وذوات المعلوم وذوات الجهول شئ
 واحد مثال لذوات المعلوم باعتبار تعلق الصورة اكمالها بالعلل وبذات
 لذوات الجهول باعتبار تعلق الصورة التي مرشاتها اكمالاتها التي اعترفت فيها
 عدم حيثية العلية هي اكمالاتها وبهذا الاعتبار صرح اعتبار عدم الملكة
 لا بجزائرها صورة فالمراد بما يتعلق بالجهول الصورة التي مرشاتها ان يرسم
 الذين فافهم ولو ترك قول لما مر آتينا واكتفى بتول فكذا اى ل فيما يتعلق
 لكان احسن لان ذوات الجهول كونها غير ذات المعلوم منقسمه الى قسمين ايضا فالتعلق
 وهو ذات الصورة التي مرشاتها ان يرسم قسم بالضرورة باعتبار هذا
 التسمي باعتبار جعلها عدم ملكة العلم بالحيثية المذكورة وقوله هنا
 القول تقع على المفرد والركب بحسب حيثية على ما ذكره اهل اللغة فيصح اطلاق القول
 على لفظ ههنا وان كانت كلمة واحدة على انها مركبة من هاء والتبني والاشارة
 اشارة الى ان المقدرة تطلق على معنى المشار اليه هو ان لها معنى آخر غير
 المذكور ههنا واما ان ذلك المعنى واحد او اثنين فليس بمشار اليه فتعذر معنيين
 بيان بحسب الواقع ليس من جهة المشار اليه ههنا ههنا او جهة هذا رد في مفهوم

المقدمة بحسب هذا المعنى لا تنوع فلفظة او ليست للتنوع بان يراد بالحيثية
 عند القياس لان التنوع انما يراد منها فيما اذا لم يكن ان يجمع التسمي في تعريف
 واحد كما في تعريف المستثنى وتعرف الاسم بما لا يحدث عنه او في معناه وههنا
 يمكن الجمع بان يقال المقدرة هي القضية التي جعلت جزءا للحيثية لكن كجمل ان يكون للتنوع
 بحسب الاصطلاح ليكون شارة الى الاصطلاحين احدهما استعمال المقدرة
 بالمعنى الخاص والثاني استعمالها بالمعنى العام من الاول وانما جعلها معنى
 واحدا للمناسبة بينهما واحتمال تفرع احد هاهنا على الآخر بالنقل والمجاز وكما ان
 يراد من لفظة او تميم اطلاق المقدرة على كل قضية جعلت جزءا للدليل مطلقا
 وذكر القياس ولا يشرف وظهور اطلاق المقدرة على جزائه وهذا كما يقول
 آتينا انسانا او حيوانا اى يا ما كان من انواع الحيوان يحصل به غرضنا وانما
 ذكرت الانسان لشرفه ولظهور الغرض فيه وهذا وجوه حسن وكان هذا
 الثاني الظاهر ان لفظ كان من محووف المشبهة لا كان الناقصة وانما قال كان
 الدال على الشك لانه يمكن ان يراد مما يتوقف عليه صحة الدليل الشرط فقط
 اعني غير الجزئية بناء على ان الظاهر ان جزء الشئ يتوقف عليه ذات ذلك الشئ
 لاصحة في كون بنية وبين السابق المبينة وانما يحتمل ان يراد من الصحة الصحة
 الواقعة على ما هو المتبادر فلا يصح والحق الثاني على المقدمات الكاذبة في فلا يكون
 بينهما عموم مطلق بل عموم موجه واما اذا اريد من الصحة اعم مما هو بحسب الواقع
 او بحسب النظر بملاحظة عموم غرض النزل لادلة الصحة المادة وفاسدها على
 سبيل في موضع كون بينهما عموم مطلق وقد يترك في تفسير المعنى الثاني قيد الصحة فيظهر

سألها للتصايا التي جعلت في الناس واجبة وانما قال هذا الثاني
 بلفظه هذا لان السابق ثابته ايضا بالناس الى المعنى الذي اراد من المقية
 منها والالاد اني يلزم بوقت الشئ على نفسه الذي هو حال الدور و
 كثيرا ما يعبر بالدور عن هذا المعنى ويمكن توجيه الدور ايضا بملاحظة النفا
 الاعتباري من الشروع في العلم والشروع في حركته وان كانا واحدا
 بحسب الذات فكل من كل منهما متوقفا على الآخر بحيث لا يتغير فافهم
 توقفة الظاهر ان حال الضرورة في الشروع تصور العلم بوجه التوقف
 بنائده آه لكن اقم قوله توقفة لا السام سابقة اعني قوله لا يتوقف ويكمل
 بدون اكمل على اتمام بان يجعل الضرورة في حال الشروع لاحال الشارع فافهم
 بوجه من الوجوه اى على وجه الاختصاص به واستيادته بسببه عن غير
 لا وجه عموم له وغير سواء كان ذلك الوجه انما هو واقعا عليه حسب شئ لا آخر
 اولها كما اذا تصور النحو يكونه باحاطة الكلمة مطلقا بتخصيص ذلك الوجه به
 لا بتعيينه وللصرف وسواء كان المقصور بذلك الوجه انما هو على طريق النظر
 والفكر او على طريق البديهة وانما قلنا على وجه الاختصاص لان المقصد
 اليه بخصوصه يعنى تصور بوجه ما على وجه الاختصاص لا على وجه العموم والآن
 يلزم ترجيح المقصد اليه من غير مرجح وهو يثبت بالبديهة وعلى التصديق
 بنائده يترتب عليه اى على تصديق فائدة مخصوصية من الفوائد يكونها مرتبة
 عليه لا على غيره والا يلزم الترجيح من غير مرجح والا يلزم في ذلك تصور
 منهم الترتيب واما اعتقاد ان لهذا الشئ فائدة مخصوصة به اى تصور

ان مدية المخصوصة على وجه الاحال من غير علم بخصوصها فلا يخفى في الشروع
 في تحصيل ذلك الشئ لان ذلك الاعتقاد حاصل في غير ذلك الشئ فلا يخص به
 العلم الا اذا انضم اليه مرجح آخر من خارج كقصة وبذلك المرجح المختص به
 يجرى ذلك الاعتقاد العام له وغيره محرم تصور الفائدة المخصوصة به
 ان قلت اذا كانت الافعال الاختيارية مسبوبة فتصدق الفائدة البتة
 فيندم احد الاصول الثلاثة المقررة عندهم وهي ان ما سوى الانسان من
 الحيوانات لا يدرك الكل قطعا وان لم يجمع الحيوانات افعال اختيارية ولذا
 اخذوا في تعريفها التحرك بالارادة وان المحمول لا يكون الاكلية وذلك
 ان سائر الائنات اذا تحركت فاما ان يكون حركته بالارادة او لا والى
 سهدم به الاصل الثاني فان كان حركته بالارادة يكون ملك الحركه مسبوبة
 بتصدق فائدة والمحمول ان كان كليا يلزم منه ان يكون سائر الحيوانات
 مدركا للكل فيندم به الاصل الاول وان كان جزئيا فيندم به الاصل
 الثالث قلت لعمارة الحيوانات قوة واهمية يدرك بها النافع والضرر
 من حيث انه نافع وضارة وهذا الادراك يجرى مجرى التصديق للقوة النافعة
 لكونه بحيث اذا فصل يكون عن التصديق فكانه حالة اجالية للتصديق و
 للاشارة الى هذه النقطة اعني كفاية احاطة الاجالية في مقام التصديق
 بالغاية كثيرا ما منع في ان الكمال في هذا المقام لنظر التصديق ان التصديق
 متقوون الشروع في الفعل الاختيارية بسبوق تصور الغاية ثم الادراك الشئ
 اجباري مجرى التصديق كثر منه ما قال الشيخ من التفضل كيفية اندراج الاضغ في

في انتاج شكل التفسير في مراد منه الادراك الساذج الجاري مجرى معنيته
 لا بد ان يدرك المقدمات على حيثة تظن اندراج الاصغر في الاكبر حتى يكون
 المقدمات مستطمة فلما في المحركات الفكر المعدة للتأدي الى المطمئنين
 الادراك بهذه حيثة حاله اجمالية اذا فصلت كون حاصلها ان هذا مندرج
 في ذاك فلهذا الحال الادراكية الاجمالية مجرى مجرى التصديق وهذا يدفع
 ما توهمه الشريك المواقف من الاعتراض عليه بانه بعد ادراك المقدمات
 لا يحتاج في الانتاج الى ادراك مقدماته فانه فهم من التظن التصديق نفسه لا
 ما مجرى مجراه على تحققة ومنه ما يقال في جواب اعتراض الامام في التعرض
 بالعوارض لكونه محتاجا الى العلم باختصاصها بالمعرف الذي يفيض ذلك
 الاختصاص من العلم به سابقا لا يجوز ان يكون تصور المعارض
 على وجه اختصاصها سابقا من غير سبق التصديق بان هذا مختص بذاك
 والادراك بهذا الوجه حاله اجمالية اذا فصلت كون هذا التصديق مجرى
 مجراه ومنه نفس الاذعان المسمى بالتصديق فانه حاله ادراكية اجمالية اذا
 فصلت كون عين التصديق المتصل بالنسبة واقعة اولية بواقعة فكون
 نفس التصديق اى الاذعان مطلقا خارجا مجرى ذلك التصديق المتصل
 نفسه والاي لم يزل في امثال ذلك لا يحصى كثيرة فلا يعقل ان قلت ان
 كل شروع فعل اختيارى اذا كان مسبوقا بالتصور بوجه والتصديق بها
 يلزم ان يكون التصديق كالحصيل في التصور والتصديق والشروع فيه لكونه
 امرا اختياريا مسبوقا بتصور والتصديق اخرين بل هو جأ فلهذا لم يزل

متعلق بالحصيل والشروع بالاختيار هو الشيء ما عدا ذلك التصور والتصديق
 للشروع فيه وبما كرامة الملاحظة في هذا الشروع ولا متعلق بها المقصد والاختيار
 بالاصالة بل بما كماله من المحدثات السابقة على طريقه الاجاب نعم يجوز
 ان يكون ايضا مطلوبا بالحصيل اذا متعلق بها قصد متأنف فكونان في
 الامور التي يطلب بحصيلها بالمقصد والاختيار فلا بد فيها من تصور والتصديق
 المذكورين لكن لا على طريق الاختيار بل كوزان كون على طريقه الاجاب والجد
 يجب ان يكون لانتهاه الى تصور والتصديق حاصلين على طريق الاختيار
 لتلازم التمس ويتضح ما ذكرناه من حال الصورة العلمية فانها من حيث انها
 مرآة لمعلومها يكون معلومها مطلوبا بالحصيل ومحصلا بها لا هي نفسها نعم
 اذا توجه اليها قصد متأنف يكون مطلوبا بالحصيل ومحصلا بصورة اخرى
 كذلك ولهم جأ فلا نسب الى الصورة المرآتية كحصيل ومتعلق قصد واختيار
 وقس عليها حال التصور والتصديق اللذين يحسبدهما فانه وقس
 سوار كان حازما او غير حازم اى في رتبها واختصاصها بالاختصاص
 مرتجها المنظم اليها من خارج وكذا الحال في قوله مطابقا او غير مطابق
 واما تصور برسمه اى بوجه الناحية الصادق عليه كالحجج بطريق
 الاستفاضة قدم الاستفاضة على الافادة مع ان المتعارفات خير منها
 اشارة الى ان متعلق البصيرة بالاستفاضة ازيد واقوى وقوله بطريق
 اما متعلق بوجه او بالشروع وكلاهما صحيح فتدبر على سبيل الخطا اى
 الذي يكون فيه الظن والتحجس فتدبر اى في ان ما ذكر في امثال هذا المقام يكون

فيه طريق الخطابة ولا يمكن من الذين يطلبون البرهان على انحصار المقدمات
 في ثمانية اواربعه وانحصار البصيرة في مرتبة حتى يصح جعل تلك الامور
 مقدمة وحصرها فيها فيكون لنا قواعد العمياء لا تبصر موضع وضع القدم المحظ
 بيد ما اى لا يسلك على العمياء من غير تمييز في وضع الشئ موضع اللاتق
 في وقت القسم الثاني على كل منها في مسامحة والمقصود واضح وانما يمكن
 يقال ان كلا منهما ينصف ان القسم الثاني في سوقف عليه وعلى صاحبه لان
 الصديق موقف آه جعل موقف موضوع القسم الثاني توقفا له اذ هذا القدر
 يكفي في المقام الخطابي ثم لم يمنع بهذا المقدار فكيف جازية في هذا المقام لتوجيه
 كلامه على وجه آخر فقال فقد توقف الكتاب بالتصديق على الكتاب بالتصور اذا
 كانت تصورا كسبية انتهت فكانه حمل قوله لان التصديق آه على التصديق
 وجعل موقف قضية معلقة فعل هذا يكون الكتاب بالتصديقات بسائل القسم
 الثاني في توقفا على الكتاب بصورات اطرافها عند كونها كسبية وقانون
 الكتاب بالتصورات انما تعرف من القسم الاول فكون معرفة القسم الثاني موقوفة
 على معرفة القسم الاول ولولا ما حق العبارة ان يقول ولولا هي لان الضمير
 الواقع بعد لولا يجب ان يكون منفصلا مرفوعا بالابتداء وقد مر مثله في عبارة
 الشرح ايضا العلوم ما نظرية تسامح في العبارة حيث اوردها وجميع تمام
 المفرد الا ان هذا التسامح قد كثر وتوقعه في كلامهم حيث يوردون نقطة الكل
 وجميع في تمام التعريف والتقسيم ولعل النكتة فيه هي الاشارة الى الطبيعة
 افراد تعرفه كذا وتسمى كذا الى الخ اذ اخرج هذه الاقسام تسمى آية

الظان قال آية ان قال هذه النسبة كالنسبة في امرتي في موضع الاحمر
 قصد اللباقة بل كانت مقصودة بداتها وان كانت وسيلة لتفصيل
 شئ آخر كقبض المقاصد بالذات الذي توسل به الى مقاصد اخرى فانظروا
 آه وقول الشيخ في الاشارات العرض من المنطق ان يكون عند الانسان آية قانون
 تعصم مراعاتها للذهن عن ان يضلل آه وان كان يسمي كون المنطق غاية لنفسه
 انه مسامحة في العبارة والمراد منه ان العرض من المنطق هو العصبية بمراعاة
 عن ان يضلل في الفكر ذهني اى نسب اليه بالصدور عنه بناء على تلك الحال
 كالحركات الفكرية فانها وان كان يقال لها انها فعل النفس لكن بنظر المحقق
 يعلم انها حصولات الصور العلمية على وجه التعاقب الشبيهة بحركة فقل المنطق
 بكيفية العمل على التشبيه كما في في امثال هذا المقام فتولد خارجي معنى الجأ
 على المبادى الخارجية التي هي غير الذهن في الحكمة العملية اى كما كان العمل موضوعا
 في الحكمة العملية على ما هو المبادى من التوق وعلى ما هو المحقق في موضوع الحكمة العملية وما
 وقع من موضوعها هو النفس الانسانية فتساعى المسامحة ولوبى الكلام على هذا المسامحة
 يكون المعنى كما ان العمل ليس بموضوع في الحكمة العملية بخلاف علوم الحياة والعلوم التي لا تحصل
 الا بالمرآة هي المختصة باسم الصناعة في عرف العامة واما في عرف الخاصة الصناعة
 اسم لما يعلق كحقيقة العمل مطلقا وقد يستعمل معنى الفن مطلقا حصوها انفسها
 انفسها باعتبار حصولها هذا على قراة انفسها بجزء واما على قراة انها بالرفع
 بدلا من حصولها فلا حاجة الى التاويل فافهم فاللازم من كون الشئ غاية
 لنفسه ان قلت ما ذكره لا يمكن في كون الشئ غاية من ان يكون موضوعا بغيرها

فيه طرق الخطابة ولا يمكن من الذين يطلبون البرهان على انحصار المقدمات
 في ثمانية اواربعه وانحصار البصيرة في مرتبة حتى يصح جعل تلك الامور
 مقدمة وحصرها فيها فيكون لنا في العمياء لا تبصر موضع وضع القدم محظ
 يدها اي لا يسلك على العمياء من غير تمييز في وضع الشئ موضع اللابن
 في وقت القسم الثاني على كل منها في مسامحة والمقصود واضح وانما يمكن
 يقال ان كلا منهما نصفان القسم الثاني في سوقف عليه وعلى صاحبه لان
 الصيد في سوقف آه جعل بوقف موضوع القسم الثاني في وقت آه اذ هذا القدر
 يكفي في المقام الخطابي ثم لم يمنع بهذا المقدار فكيف جازية في هذا المقام لتوجيه
 كلامه على وجه آخر فقال فقد توقف الكتاب بالتصديق على الكتاب بالتصور اذا
 كانت تصورا كسبية انتهت فكانه حل قوله لان التصديق آه على التصديق
 وجعل بوقف قضية معلقة فعل هذا يكون الكتاب بالتصديقات بسائل القسم
 الثاني في توقفا على الكتاب بصورات اطرافها عند كونها كسبية وقانون
 الكتاب بالتصورات انما تعرف من القسم الاول فكون معرفة القسم الثاني موقوفة
 على معرفة القسم الاول ولولا الحق العبارة ان يقول ولولا هي لان الضمير
 الواقع بعد لولا يجب ان يكون منفصلا عن نوعا بالابتداء وقد مر شك في عبارة
 الشرح ايضا العلوم ما نظرية تسامح في العبارة حيث اوردها وجميع تمام
 المفرد الا ان هذا التسامح قد كثر وقوعه في كلامهم حيث يوردون لفظ الكل
 وجميع في تمام التعريف والتقسيم ولعل النكته فيه هي الاشارة الى الطبيعة
 افراد تعرفه كذا وتسميه كذا لا يخرج افراد هذه الاقسام تسمى آية

الظان قال آيات ان قال هذه النسبة كالنسبة في امرتي في موضع الاحمر
 قصد المبالغة بل كانت مقصودة بداتها وان كانت وسيلة لتفصيل
 شئ آخر كبعث القاصد بالذات الذي توسل به الى مقاصد اخرى فانطق
 آه وقول الشيخ في الاشارات العرض من المنطق ان يكون عند الانسان له قاتو
 تعصم مراعاتها للذهن عن ان يصل آه وان كان يسمي كونه المنطق غاية لنفسه
 انه مسامحة في العبادة والمراد منه ان العرض من المنطق هو العتمة بمراعاة
 عن ان يصل في الفكر فوهي اى نسب اليه بالصدور عنه بناء على ظاهرا
 كالحركات العكسية فانها وان كان يقال لها انها فعل النفس لكن بنظر المحقق
 يعلم انها حصولات الصور العلمية على وجه التعاقب الشبيهة بحركة فتعلق المنطق
 بكيفية العمل على التشبيه الكافي في امثال هذا المقام فتقول في خارج معنى الضمير
 على المبادى الخارجية التي هي غير الذهن في الحكمة العملية اى كما كان العمل موضوعا
 في الحكمة العملية على ما هو المبادى من السوق وعلى ما هو المحقق في موضوع الحكمة العملية وما
 وقع من موضوعها من النفس الانسانية فتساعى المسامحة ولوبنى الكلام على هذا المسامحة
 يكون المعنى كما ان العمل ليس بموضوع في الحكمة العملية بخلاف علوم خبايا العلوم التي لا تحصل
 الا بالمرآة هي المختصة باسم الصناعة في عرف العامة واما في تعريف الخاصة للصناعة
 اسم لما يخلق كخفية العمل مطلقا وقد سئل معنى الفن مطلقا حصولها انفسها
 انفسها باعتبار حصولها هذا على قراة انفسها بالجزء واما على قراةها بالرفع
 بدلا من حصولها فلا حاجة الى التاويل فافهم فاللازم من كون الشئ غاية
 لنفسه ان قلت ذكره لا يمكن في كون الشئ غاية من ان يكون مقصورا بترتيبها

على الغاية اذ المراد من الغاية ههنا العلة الباعثة على الفعل المترتبة عليه ولا
ترتب على الشيء ونفسه كيف يكون الشيء غاية لنفسه قلت يمكن في ذلك التفسير
والتفسير الصحيح انما يجب فيما اذا كان في الغاية وسيلة لغيره مقصود في نفسه
على انه يمكن في المعلوليات التغير على ما يجب في موضعه وما يقال في نفس الشيء
في مثل غاية التحصيل في غاية البطلان لان كسب الشيء وسيلة في ترتيب الغاية عليه
يكون مقصودا في نفسه حتى يكون بصورة الغاية المترتبة عليه باعثة على كسبه لان ذا
الغاية ما يطلب بالتحصيل فلو كان التحصيل في الغاية سلبا بغيره فلو كان كسبه
لشيء بل شيئا مقصودا في نفسه مطلوبا بالتحصيل فلا يكون هو غاية له غاية التحصيل
غاية لشيء مطلوب بالتحصيل اذ كسب الشيء من حيث هو كسب للشيء كسبا
بالتحصيل وهو ظاهر ثم تصور الغاية كما يجب في كسب الامر الخا رجى الذي قصد
الشروع فيه بالاختيار كذا كسب في كسب الامر الذي هو العلم المدونة
من قبل الثاني ثم ان يمكن في وجوب الغاية للشيء ان يكون معداة امر اختياريا
وكل من الافعال الاختيارية الشروع فيه لاجل كسب المطلب الذي له غاية فوسيلة
وان في حصوله فلا يكون مقصودا كحصوله في نفسه لا يلزم له غاية واحدة نعم اذا
لم يكن آلة لحصول المطلب بالذات بل يكون نفسه مطلوبا بالذات ياراه افعال
معداة اخر مشروع فيها بالاختيار في كسبه فيكون له غاية كسبه في ذلك
ان يقول كون الشيء غاية لنفسه كناية عن سلب الغاية كما يقال لا نظير له الا نفسه
قال الله تعالى ولا تتكلموا بما كنتم آباؤكم من النساء الا ما قد سلف ويؤيد هذا
الوجه ظاهر عبارة الشرح حيث قال ولما كان المنطق علما آليا يكون له غاية

اذ السقيفة بما قيده الشريف من قوله اي غاية له غير ظاهر الشرح
وكما ان غاية المنطق آية بمعنى ان معرفة غاية المنطق من حيث انها غاية مترتبة
عليه سواء ترتب في الواقع او لا على ما يتفهمه ساق فلي هنا يكون المذكور
في الكتاب من غاية المترتبة عليه في الواقع لتحصيل ما هو الواجب مع اقامة
البعيدة ان العلوم اي الصور التي من شأنها ان يوجد وقوله قد يوجد
وقوله علمت معناها ظاهر ان يمكن ان يراد منها الصور العقلية منها
لما ذكره في السؤال ومعنى قوله قد يوجد ان العلوم ما يؤخذ به الوجود في الذهن
بذواتها وقولك انما تعلقت علما معناه كما اذا حصلت لك الصورة التي
من شأنها الحصول وبخصوصها يكون علما اي حاصل في الذهن بالفعل كذا
وكذا قوله ان ذلك العلم لا بدوايتها بل بصورة وان كان كمال الاجمال
ثم تلك الصور في حد ذاتها حاصل في الذهن بذواتها ايضا كذا
تصورت علما آية ولو كان علما سبيل الاجمال وعارض من عوارضه و
قد بسطت القول في تصور علم مخصوص من العلوم المدونة في جوهر الشيء
فليطلب منها من حيث انها غاية له اي ملاحظة ذات الغاية على وجه
نفس غايتها غاية له وهو صورة على وجه التصديق بترتيبها ولا يلزم
من ان تصور مفهوم الغاية ومنه مفهوم الترتيب الا تصور غاية المنطق
دون ذلك التصديق اي ما يفيد تصور غاية المنطق لا ما يفيد ذلك التصديق لان
ذكر التصور والتصديق عبارة عن ذكر كمال كماله اذ لو ذكر لغيره عليه
لا نظري وذكر التصديق في المنطق لا يكون الا بذكر ما يفيد وهو البهران و

اولاً ذكر البرهان فلا ذكر له لا نقال عدم الذكر معلوم بالبداية من غير
 في الكتاب فلا حاجة لقوله اذ لو ذكر آه لاننا نقول المعلوم بالبداية عدم
 ذكره بالاستتلال والصراحة واما عدم ذكره مطلقاً وان كان ضمنياً و
 تبعاً فلا قوله قلت لا حاجة آه حاصل ان ذكر هذا القصد في ذكر البرهان عليه
 وان كان نظرياً لانه لا حاجة في افادته الى برهان فان تصور آه فهذا القصد
 في ضمن ذلك التصور بلا حاجة الى برهان وقول وكيفية اي كيف لا يكون مذكوراً
 بلا حاجة الى البرهان فانه مذكور في ضمن ذلك الحاجة وبرهانه برهان عليه
 فلا حاجة الى برهان مستقل له وهذا جواب آخر واشتات لذكره بما سيده
 بلا حاجة الى البرهان عليه ان قلت تصور الشئ بمنهول لا يوجب صدقه عليه
 قلت هذا التصور بهذا المفهوم انما نشأ بعد اثبات صدقه عليه يظهر
 ذلك للنظر في سائر الكتاب فكان الشرف لاحظ هذا المنع وان كان يمكن
 ان يجاب بما اجبناه فذكر جواباً آخر اوضح من الاول فان لفظ الحقيقة
 آه اعلم ان المفهوم ما قصد من اللفظ سواء كان موجوداً او معدوماً و
 الماهية ما به الشئ هو هو وهو اعتبار حصوله في الذهن ليس ما بهيته مشتقة عما
 هي سواء كان منهوفاً من اللفظ او لا موجوداً في الخارج اولاً وباعتبار
 وجوده في الخارج ليس حقيقة انما يطلق على الموجودات التي يطابق
 الموجودة وان كان وجوده لا يجب اذا ما يمكن ان يراد من الموجود ومنها
 ما يوجد بحسب ذاته لا بحسب ظاهه فالموجود في الذهن بذاته الذي ينزله الموجود
 الخارج يمكن ان يطلق عليه لفظ الحقيقة ولو بحسب المجاز فلا حاجة في دفع السؤال

الذي اورد على الشارح على ما سنذكره عن قريب الى جعل كلامه مفيداً
 لنا مطلباً فخصهما بالذكر لعل الغرض بهما والا فالطالب كثيرة على ما بين في
 مباحث البرهان من علم المنطق والمطلب بفتح الميم وضمير به اما راجع
 الى لفظه ما ولفظه هل واما راجع الى المطلب على وجه التسامح والاعتناء
 المجازي فلا حاجة لتفصيل الضمير الى جعل المطلب بكسر الميم اسم الآلة
 مطلب التصور اي المجهول التصوري المسعور به بوجه خاص لفظ المطلب ومن
 عليه قوله وطلب به الصدق مع قطع النظر اي مع عدم العلم لا يعلم
 انطباقه ويتقطع النظر عنه والطالب له ما الشارحة آه المطلوب
 بالشارحة الحقيقة الاسمية اعني تمام ما اعتبر في مفهوم الاسم فالمقول
 في جوابه هو اكد الاسمي التام الشرح لما اعتبر في مفهوم الاسم ولا يجب
 باكد الاسمي الناقص ولا بالرسم الاسمي التام كما كان ادنا قصاً وكذا المطلوب
 بالحقيقة تمام طبيعة موجودة في الخارج فالمقول في جوابه اكد الاسم
 لا الناقص ولا الرسم مطلقاً واما التعريف اللفظي فانه وان كان ينبغ
 جواباً ما بسببها لما يوضع له اللفظ بحقيقة الشئ فكان المعاني جارية لا انما
 لكونها الانماط لكونها قوالب لما انما كان ذلك التعريف جارية بحجج التعريف
 لان الغرض منه ليس تحصيل الصورة السادسة المجهولة انما له عن الصدق في كل وجه
 اكد الاسمية والحقيقة لم يعد من مطالب ما لان لفظه في الحقيقة هو الصورة
 السادسة المجهولة ووقع التعريف اللفظي في جوابه بناء على امر التبيين فلم
 يكن جواباً له بحسب حقيقة فلم يعد منه بل التعريف اللفظي لا بد ان يقع جواباً

شيء لان التعريف اللفظي لتعيين المفهوم بعد العلم به فالجھول في حقيقة كونه
 اللفظ اي شيء هو ما هو معلوم لك فاللفظ في التعيين فلا بد ان يسأل باي
 ثم التعريف اللفظي كونه ان يكون قبل العلم بوجود المفهوم وبعد طلب
 التصور انما بالتصور التصوري الذي هو احد مطالبه الثلث وقسمه
 قسمته ولم يذكر ما في الطالب كونه غير مناسب للقيام وليس مراد حصره
 في هذا التصور الا ان الاظهر ان يقال الذي قد يطلب به التصور كونه
 وهذا التصور على قسمين وانما قلنا ان مطالبه ثلث لانهم صرحوا بان القول
 في جواب ما هو ان كان كحسب خصوصية المحضة فهو احد وان كان كحسب الشركة
 المحضة فهو الجنس وان كان كحسب خصوصية والشركة معا فهو النوع اعني
 تصور الشيء الذي علم وجوده اي تصورا بالكمه على ما يصرح به وجود
 الشيء آه وقد يكون المطلب الوجود في الهليتين لكنه مطلب في صورة طلب
 الوجود وليس له اداة الطلب بالاستقلال والالتصديق بثبوت لغوه
 والصحيح ان يقال وعلى الصدق بوجوده على حال ثبت على ذلك قولهم الهلية
 المركبة لان تركيب الوجود انما هو في جانب مثبت لانا في جانب ان كانت
 لانه كونه ان ثبت ما ليس بالثبوت له في نفسه فلما منع تركيب الهلية في
 بل يلزم منه ان يكون الهلية المركبة للشيء بدون الهلية البسيطة له وهذا
 ما صرحوا به قال الشيخ في النجاة مطلب هل يعرف به الاكباب والسلب
 وباجد التصديق وهو اما مطلب هل مطلقا قولنا هل الله موجود وهل انكلا
 موجود وانما يعرف به حال الشيء في الوجود المطلق وعدم المطلق واما مطلب

هل المقيد كونه هل الله خالق وهل جسم محدث فانما يتعرف به هل الشيء بوجود
 على حال اوليس وقال الشارح في جوابه على الشرح وصدق الشيء اما بوجود
 مثل هل زيد موجود او بوجوده على حال مثل هل زيد قائم والاول هل البسيطة
 مقدمة على المركبة بالضرورة ولا شبهة في ان مطلب آه اذا علم مطلب
 الشارح من كمه الاسم والاسم الاسمي تامين كانا او ناقصين ومن الوجوه
 البديهية اي ما يشانه ان يكون مطلب من هذه الامور وان كان حال في شأن
 الطلب مختلفا بحسب الاشخاص وان كان ذلك التعميم على خلاف الظاهر فلا
 الاصطلاح سندف السوال بان مطلب الشارح الذي هو عبارة عن كمه
 الاسمي انما ليس مقدم على البسيطة اذ يمكن فيه تصور الشيء كونه انقص
 ورسمه الاسمي ليس كونه عليه ان يقال ان في كل مطلب لا بد ان يكون المطلوب
 مشعورا به بوجه من الوجوه الخاصة بحيث يمكن الطلب به ولو كونه مفهوما
 اللفظي المخصوص والالم يقتضيه الطلب لان الطلب معنى سبق تصور المطلب
 وجه يمكن من الطلب فالصور بالوجه الذي لا بد في الطلب بما الشارح وتقدم
 عليه على مطلبه عا ثلث الامور الاربعة عا خلافا لاصطلاح كونه في طلب الوجود
 هل البسيطة فلا يتقدم ضروريا لمطلب الشارح على عمومها ايضا على مطلب
 هل البسيطة ومطلب الحقيقة ويعلم ان يقال ان هذا التصور ايضا يمكن ان
 يكون مطلبا باعتبار وان كان مبدء الطلب باعتبار آخر كحسب اختلاف الاشياء
 على انه يمكن المراد من مطلب الشارح التصور مطلقا سواء كان من شأن المطلوب
 اولام مطلب الشارح للاسم مقدم على مطلب الحقيقة لكونه متقدما على ما

عليه مطلب الحقيقة لكونه متقدما على ما يتوقف عليه مطلب الحقيقة على مطلب
 بل البسيطة وهو مقدم على مطلب هل المركبة ايضا لان السؤال عن كون الشيء
 على حال يقتضيه سبق تصور ذلك الشيء بحسب وجوده في نفسه والتصور على
 هذا الوجه متوقف على التصديق بالوجود في نفسه وهو متوقف على التصديق
 الاسم واعلم ان الشيخ اورد في كتابه ان مطلب الشارحة متقدم على الحقيقة
 وكان مراده هو التقديم على طريقة الاستحسان وفهم الشرف من التقديم
 الضروري فكاد ان لا اسم كلامه الا بتفسير لا يتكبحه العاقل فضلا عن المتكبر
 ولا ترتيب ضروري اياه يعني اذا كان لما يبال عنه بالهئية المركبة بالية
 حقيقة لا يلزم ان يقدم تصور بحسب حقيقة على السؤال بهل المركبة الا بالية
 والابتن بل استدلاله ان قلت لو ثبت الشيء الثابت على الشيء لا يتغير
 ثبوت ما يتوقف عليه لان الاشياء الموجودة ربما يتوقف على الاحتمالية
 قلنا هذا ايضا من جملة التخييلات التي تقصد بها توجيه الامور المذكورة في ادلة
 كتب هذا الفن على وجود المنطق في الذهن ومن الكمالات الموجودة ان حاجته
 لكونها متعلقة لما هو في الخارج لا يتصور ومن وجود المنطق في الخارج لان موضوعه
 امور ذهنية فلا تعلق له لما هو في الخارج حتى يتوهم وجوده فيه ايضا فاجابة
 اي الشارح في حاشية على الشرح لكن هذا الجواب ينافي ما ذكره في بحث الكلام
 من الصور العلمية موجودة خارجية وما يتوقف عليه لتيسر العلم وغيره
 مما يقتضي عليه بيان كاجابة ليكون حقيقة اي بحسب حقيقة بلا ضرورة الى حمل الكلام
 محلا كما ان موضوعه ايضا كذلك اورد هذا الكلام اشارة الى وجه اخر لكونه

معلومات علم المنطق غير موجودة لان الموضوع اذا كان غير موجودا يكون معلوما
 التي من جملة اجزاء الموضوع او انواعه او احواله او انواعها المعطيات
 غير موجودة بل الاعراض الذاتية التي يبحث عنها غير موجودة ايضا لان
 الاعراض الذاتية للموضوع المعدوم معدومة فمعلومات المنطق لا تشملها نسب
 والموضوع على التفصيل المذكور المحمول كل منها معدوم غير موجودة وقوله
 ايضا اي كالتب كذا اي لا وجود له في الخارج فليس قوله ايضا مقصودا
 الى قوله فلا يكون آه وكذا قوله كذلك ليس بامارة الى قوله موجودا خارجيا
 لئلا يكمل نظم الكلام من تصور الغاية اي غاية المشروع في المرتبة عليه
 في الواقع والا فصور الغاية مطلقا من حيث الترتيب مما لا بد في اصل شروع
 من حيث انه موجود اي تصوره بحسب الوجود الذي هو تصور الحقيقة ولا
 شك ان التصور بحسب الحقيقة ازيد في فائدة البصيرة من التصور بحسب الاسم
 ومن التصديق بالاحتياج اه اي لا بد منه بعد ما اختاره للتوصل الى
 التصديق بالوجود او نقول قوله لا بد اعم من الوجوب العقلي والاستحسان
 او نقول لا بد منه لادار ما هو الواجب اعني التصديق بالوجود لا خصوصيته
 وما له وجوب مطلق المودى الى التصديق بالوجود الذي هو فرد منه قائل
 اما على غاية المنطق اي معرفة غاية المنطق وكذا قوله واما على حقيقة
 واما على الاحتياج كالذلك السبب غاية فيه مسامحة فانه نقول هو غايته
 في العلم اي انه غاية وقد ذكره مقدما ليويدى تلك الامور الثلاثة
 ببيان واحد بل اورد التكرار فانه لو ذكر كلام تلك الامور الثلاثة مقدما

وسبب بيان الحاجة لانه هو المعروف في لزوم التكرار في البيان والمبين ايضا
لانه يلزم ان يذكر ذلك البيان لكل واحد منها وفي كل من الذكر سبب الامور
الثلاثة لان المعروف هو ان بيان الحاجة يشتمل على ذلك الثلاثة ويلزم منه تكرر
بيان الامور الثلاثة بتكرار بيان الحاجة بخلافه اذا ذكر بيان الحاجة بمقتضى
التقديم والتأخير فانه يبين الامور الثلاثة بهذا البيان الواحد بلا حاجة
الى التكرار ولا يقال بتقديم بيان الحاجة مستغنى ذكر هذه الامور الثلاثة مؤخر
ليس كذلك لانه نقول بغيره في ذكر ما مؤخر عنه ان يكون مقصدا لها وسنذكر
اياما وموديا اليها ولا يلزم فيه ان يذكر مؤخر عنه على وجه الاستقلال
وذلك اننا نذكر ذلك البيان الى ان نساق تحت الحاجة الى التصور بحسب حقيقة
ليس ما ينهم من ظاهره مرادنا مذكور بعد بيان الحاجة بالاستقلال لاني اريد ان يبين
الانسان انفعاله عنه بعد تمام البيان فافهم هذا توجيه ثانيا في وصف هذا
التوجيه بالثاني لاستغنى الاكون الوجه الاول وجهان صالحا للاختصار والتقديم
بحسب الواقع على ما بينه الشرح وليس يلزم من ان يجعل الشرح الوجه الاول وجهان
كليهما احدهما ماخله اي هو في مرتبة الاخيرة تحت الاخلال الواقع فيما بين المقاصد
اي هو اخر المقصود في سلسلة الاخلال وينتهي تلك السلسلة فيه وما هو كذلك
يجب تقديم بيانه على بيان سائر ما في تلك السلسلة تلك المقاصد نقل عنه ان
اشاد بقوله تلك المقاصد الى ان تصور الغاية خارج عنها انتهى راد على قول
الشارح لفظ تلك لكون اشارة الى المقاصد المتسلسلة المذكورة بقوله فان
تصور لما هيته الى قول من بيان الحاجة وانما افرج تصور الغاية لانه لم يقع في

هذا هو الوجه الثاني في بيان الحاجة
وهو ان يذكر ذلك البيان لكل واحد منها
وفي كل من الذكر سبب الامور الثلاثة

في هذا الوجه الثاني في بيان الحاجة
وهو ان يذكر ذلك البيان لكل واحد منها
وفي كل من الذكر سبب الامور الثلاثة

الاختلال

الاختلال فلا يكون هذا الوجه وجه الاختصار والتقديم بالنسبة اليه لكن
لا بأس فيه لان الاختصار والتقديم بالنسبة اليه مما لا يخفى فيه لان شدة ارتباط
به وظهور انفعاله عنه وتوقفه عليه مما لا يخفى على احد قدّمه في البيان اي
في الذكر او نقول بيان الحاجة عبارة عن المقدمات التي ثبت بها الاحتياج
فلا بأس في تعليق البيان بها لكونه موقوفا عليه اي باعتبار وقوع تلك
السلسلة من المصروف كونه اخر ما قبل فلا ينافي في ذلك لما سبقه من قوله ولما لم
يكن ثبوت التصديق الى قوله بل استدلال الى آخر الكلام تم جميع الكتاب

هذا هو الوجه الثاني في بيان الحاجة
وهو ان يذكر ذلك البيان لكل واحد منها
وفي كل من الذكر سبب الامور الثلاثة

بجهد الله وعونه وحسن تبيده واكتمه
رب العالمين وصلى الله على
محمد وآل وصحبه
اجمعين



| | |
|-------------------------|----------|
| Süleymaniye Kütüphanesi | |
| Kisr | H. Hüsnî |
| Yeni | |
| Eski no | 1223 |